Ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur de la Recherche

UNIVERSITE PARIS VIII — VINCENNES SAINT-DENIS
ECOLE DOCTORALE — PRATIQUES ET THEORIES DU SENS

THESE DE DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

PRESENTEE PAR

SHU HIRATA

UN LIEU DE PENSÉE DE HENRI LEFEBVRE

Thèse dirigée par Monsieur le Professeur Alain Brossat

Soutenue le 8 septembre 2014

Membres du jury :

Monsieur le professeur MAURICE BLANC
Monsieur le Professeur ALAIN BROSSAT (Directeur de recherche)
Monsieur le Professeur JEAN-PIERRE GARNIER
Monsieur le Professeur PIERRE LANTZ
Monsieur le Professeur GUILLAUME LE BLANC
Monsieur le Professeur GEORGES NAVET
Madame le Professeur KRISTIN ROSS

Remerciements

Avant tout, je voudrais vivement remercier le professeur Alain Brossat pour sa direction et son enseignement tout au long de la présente thèse. Je voudrais aussi avoir une pensée à l'endroit du professeur Daniel Bensaïd qui a rendu possible, avec le concours de mon professeur du Japon M. Osamu Nishitani, mon installation en France dès ma seconde année de maser de philosophie à Paris VIII. Tous les trois m'ont sans cesse engagé à pratiquer une philosophie plongée dans l'actualité, qu'ils en soient encore une fois ici remerciés.

J'adresse aussi mes remerciements les plus profonds à Louis Ucciani, maître de conférence (HDR) à l'Université de Franche-Comté et à Maurice Blanc, professeur émérite de l'Université de Strasbourg, qui m'ont fait l'honneur d'être pré-rapporteurs de cette thèse.

Je voudrais exprimer toute ma reconnaissance à Pierre Lantz, ancien professeur à Paris VIII, pour ses précieux conseils. Mes remerciements vont aussi aux professeurs de l'Université des langues étrangères de Tokyo : Chikako Nakayama, Minoru Iwasaki, ainsi qu'à ceux d'autres Universités, rencontré à l'occasion du divers colloque : Moriyuki Hoshino, Hideharu Saito, Kengo Nakamura, Satoshi Ukai.

Je voudrais également manifester ma sincère gratitude à Guy Nicolas, doctorant à Paris VIII. Il a corrigé et relu mes travaux tout au long de cette thèse avec persévérance et patience. La foi plus qu'exigeante, voire intransigeante, qu'il place dans la pensée émancipatrice a été une aide précieuse pour surmonter ma mélancolie (de gauche) face à la situation actuelle du Japon.

Enfin, je voudrais adresser mes remerciements à ma famille, à ma mère surtout qui, en dépit des malheurs survenues, n'a cessé de reconnaître le sens de mes études et de m'apporter son soutien du lointain.

Introduction

> « Comme constellation, la pensée théorique circonscrit le concept qu'elle voudrait ouvrir, espérant qu'il saute, à peu près comme les serrures des coffres-forts bien gardés : non pas seulement au moyen d'une seule clef ou d'un seul numéro mais d'une combinaison de numéros ».
>
> Théodor W. Adorno, *Dialectique négative.*

Né en 1901 et mort en 1991, Henri Lefebvre, connu à la fois comme philosophe marxiste et sociologue urbain, commence sa carrière intellectuelle dans les mouvements avant-gardistes en effervescence dans l'entre-deux-guerres et finit par assister, bien des années plus tard, à la fin d'un monde portant une utopie. Son parcours correspond à peu près au moment nommé par l'historien anglais, Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes*. Ce temps est « périodisé » entre le commencement de la Première Guerre mondiale et l'effondrement des États communistes et est caractérisé par deux pôles, à savoir le fascisme et le totalitarisme, deux régimes gouvernant par la violence d'une part, et la démocratie facilitant la libre disposition de « l'opulence » d'autre part[1]. Sa pensée est précisément *l'aventure du siècle*, qui est le titre de l'ouvrage biographique que lui

[1] Eric Hobsbawm, *L'âge des extrêmes : Histoire du court XXe siècle*, Bruxelles, A. Versaille, 2008.

consacre son ami Rémi Hess[2].

Apparemment étrange, la notoriété de ses ouvrages s'affirme à titre posthume plutôt que de son vivant, tout comme dans le monde anglo-saxon plutôt que dans son pays natal. Aussi, sa survivance post mortem dont parle Stuart Elden, un des vulgarisateurs érudits de sa pensée[3], est-elle longue et féconde. Ses ouvrages comme ceux des philosophes de la théorie française (*French Theory*[4]) quittent le contexte original du pays natal pour s'aventurer dans des contrées inconnues, de sorte qu'ils sont animés et réanimés par les lecteurs étrangères qu'ils rencontrent. Pour reprendre l'expression d'un des plus grands théoriciens du postcolonialisme, Edward Said, ces « *Traveling Theory* (théories voyageuses)» se nourrissent de leur « dépaysement » et de leur « dé-contextualisation», c'est-à-dire, de leur déplacement géographique et historique pour s'élever au rang mondial et pour devenir un langage commun. Ce processus de la transmission des savoirs se distingue nettement de leur application mécanique et souvent autoritaire au nom de l'infaillibilité de la « science ». Une culture ne devient jamais, par elle-même, l'universel. Pour le voir advenir, il faut un passage par la *traduction*, en d'autres termes, par les transpositions des langues et des expressions.

Toutefois, ces aventures extérieures n'enlèvent rien des conceptualisations originelles, ni de leur lieu de création. Les chercheuses anglo-saxonnes Eleonore Kofman et Elizabeth Lebas le signalent en appelant à ne pas s'éloigner outre mesure de

---

2 Rémi Hess, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, Paris, A.M. Métailié, 1988.

3 Stuart Elden, trad. fr. par Élise Charron et Vincent Charbonnier, « Certains naissent de façon posthume : la survie d'Henri Lefebvre », *Actuel Marx*, n° 36 — second semestre, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

4 François Cusset, *Franch Theory, Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2005.

l'origine conceptuelle et territoriale des travaux du penseur, car il existe un risque d'être perdu dans la transposition de sa pensée[5]. Pour distinguer la pratique du dépaysement des théories de la simple circulation des noms propre sur le marché du livre, il est nécessaire de connaître le contexte dans lequel évolue sa pensée. Il nous semble que l'ensemble des intervenants sur la pensée de Lefebvre a bien identifié sa situation. En fait, en reconstituant l'évolution théorique à l'intérieur de sa pensée, les travaux de Rob Shields, de Stuart Elden, d'Andrew Merrifield[6] offrent un bon panorama de sa préhension dans le monde anglo-saxon.

Parallèlement à cet accueil, de nouvelles orientations critiques se font jour dans les domaines et de la géographie et de la sociologie urbaine. Elles explicitent pourquoi sa pensée attire le monde anglo-saxon. David Harvey et Edward. W. Soja en sont représentatifs. Après avoir terminé ses études empiriques et positivistes sur la géographie et dont le résultat se cristallise dans l'ouvrage *Explanation in geography* publié en 1969, Harvey se dirige vers le travail critique et marxiste. Mécontent du statut de discipline subalterne directement au service des puissances politiques et économiques à ce moment-là, où la guerre du Viêt Nam se déploie, il réoriente la géographie en vue de lui donner la dimension critique. C'est dans son premier ouvrage utilisant l'approche marxiste (*Social Justice and the City* (*La Justice sociale et la ville*) publié en 1973) qu'il mentionne pour la première fois le livre de Lefebvre de 1970, *La Révolution urbaine*. Depuis, il approfondit sa théorie avec et contre lui.

---

[5] Elenore Kofman and Elizabeth Lebas, "Lost in Transposition: Time, Space and the City", in Henri Lefebvre, *Writing on cities*, trans et eds, Elenore Kofman and Elizabeth Lebas, Oxford: Blackwell, 1996, pp. 3-60.

[6] Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle : Spatial Dialectics*, London: Routeledge, 1998; Stuart Elden, *Understanding Henri Lefebvre, Theory ant Possible*, London and New York: Continuum, 2004; Andy Merrifield, *Henri Lefebvre : A Critical Introduction,* London: Routeledge, 2006.

Soja, quant à lui, insiste sur le « tournant spatial » dans *Postmodern Geographies : The reassertion of Space in Critical Social Theory* (*Les Géographies postmodernes : la réaffirmation de l'espace dans la théorie sociale et critique*) paru en 1989. Il est indiscutable que l'avantage de ce livre consiste non seulement à réhabiliter et à diffuser la pensée de Lefebvre dans le monde anglo-saxon, mais aussi, comme l'essai de périodisation dit postmoderne en témoigne, à reconsidérer le concept d'espace. Vu son intention, *the reassertion of space* signifie explicitement ou implicitement du moins deux choses distinctes mais inséparables, à savoir la géographie en tant que science de l'espace se réclamant du même rang critique que l'histoire ; une contestation de la sous-estimation du concept d'espace par rapport à celui de temps[7].

Bien que Lefebvre ne s'affirme jamais comme postmoderniste, il apparaît nécessaire de souligner que, dans le monde anglo-saxon, sa réception ainsi que la montée de la théorie de l'espace concordent avec une tentative de redéfinir par là l'époque postmoderne pour répondre à l'importation massive des livres issus de la *French Theory* au monde anglo-saxon. C'est ainsi, qu'en s'alliant avec Soja, le critique littéraire et culturel des États-Unis Fredric Jameson résume le postmodernisme : « on nous a souvent répété que nous habitons désormais le synchronique plutôt que le diachronique, et je pense que l'on peut soutenir, au moins empiriquement, que notre vie quotidienne, notre expérience psychique, nos langages culturels, sont aujourd'hui

---

[7] Nous traduisons ici quelques phrases au début des *Postomodern Geographies* : « Du moins durant le siècle passé, le temps et l'histoire ont pris une position privilégiée dans la conscience pratique et théorique du marxisme occidental et dans la science sociale et critique. Comprendre comment l'histoire est faite est une motivation primaire ainsi que le grand champ variant pour l'interprétation critique de la vie sociale et de la praxis. Aujourd'hui, cependant, c'est l'espace plutôt que le temps, qui recèle les conséquences ; c'est de « faire la géographie » plutôt que « faire l'histoire », qui nous montre l'univers le plus éclairé de la tactique et de la stratégie. C'est la prémisse et la promesse insistante de la géographie postmoderne ». Edward. W. Soja, *Postomodern Geographies : The reassertion of Space in Critical Social Theory*, London and New York, Verso, 1989, p. 1.

dominés par les catégories de l'espace plutôt que par les catégories du temps comme c'était le cas dans la période précédente du haut modernisme[8] ».

À la liste de ces recherches, il ne faut pas oublier d'ajouter les travaux de Kristin Ross qui sont considérés comme étant une référence plus solide par les lefebvristes d'aujourd'hui[9]. En collaboration avec Alice Kaplan, elle publie d'abord un recueil consacré au thème de la vie quotidienne dans le numéro spécial du bulletin *Yale French Studies*[10]. Ensuite, elle fait paraître ses travaux[11]. Ils ne sont pas destinés à étudier Lefebvre lui-même. Mais en s'appuyant sur ses ouvrages (aussi bien que sur ceux de Jacques Rancière[12]), ils examinent d'une manière originale les événements (la Commune de Paris, Mai 68, etc.) et ses thèmes de prédilection (notamment, la vie quotidienne et l'urbain).

En comparaison de cette réception dans le monde anglo-saxon, force est de constater que les références à Lefebvre sont moins nombreuses en France, même si certains travaux remarquables lui sont consacrés, pour la plupart publiés à partir de 2009[13], sauf ceux de Hess déjà cité, ainsi que les articles de l'historien contemporain,

---

[8] Fredric Jameson, trad. fr. Florence Nevoltry, *Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif,* Paris, École nationale supérieure des beaux-arts de Paris, 2011(1991), p. 56. La première partie de cet ouvrage est originairement publié dans la revue *New Left Review*.

[9] Stefan kipfer, Kanishka Goonewardena, Christian Schmid, Richard Milgrom, "On the production of Henri Lefebvre" in Stefan Kipfer, Kanishka Goonewardena, Christian Schmid, Richard Milgrom eds., *Space, difference, Everyday life: Reading Henri Lefebvre*, New York: Routlege, 2008, pp. 1-23, p. 12.

[10] Alice Kaplan and Kristin Ross, « Introduction », « Everyday Life », *Yale French Studies*, No 73, New Haven:Yale University Press, 1987, pp. 1-4.

[11] Ses trois livres majeurs sont tous traduits en français. Kristin Ross, trad. fr. par Christine Vivier, *Rimbaud, la Commune de Paris et l'invention de l'histoire spatiale*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2013(1988) ; trad. fr. par Sylvie Durastanti, *Rouler plus vite laver plus blanc, modernisation de la France et décolonisation au tournant des années 60*, Paris, Flammarion, 2006(1996) ; trad. fr. par Anne-Laure Vignaux, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, Marseille, Agone, 2010(2002).

[12] Elle rédige la préface de la version de l'anglaise de *Maître ignorant*.

[13] Rémi Hess, *Henri Lefebvre et la pensée du possible*, Paris, Anthropos, 2009 ; Hugues, Lethierry, *Penser avec Henri Lefebvre, sauver la vie et la ville ?*, Lyon, Chronique sociale, Avant propos de André Tosel, Préface de Rémi Hess, 2009 ; Laurence Costes, *Henri Lefebvre, Le droit à la ville, Vers la sociologie de l'urbain*, Paris, Ellipses, 2009. Et d'ajouter deux revues qui publient respectivement le numéro spécial portant sur Lefebvre. Voir les articles de ces coordonnateurs : Thierry Paquot, « Redécouvrir Henri Lefebvre » in « Droit de cité », *Rue Descartes*, n° 63, Paris, Presses Universitaires

Michel Trébitsch, et deux revues, *M, mensuel, marxisme mouvement* et *Espaces et Sociétés* (cofondée en 1970 par Henri Lefebvre et Anatole Kopp, le spécialiste de l'architecture et de l'urbanisme soviétiques), qui publient chacune un numéro largement consacré à son œuvre (voir l'article de tête de chaque revue pour en appréhender l'aperçu[14]).

Nous nous demanderons donc pourquoi l'accueil français de Lefebvre manifeste un retard en contraste de l'écho anglo-saxon. Il faut, même lapidairement, préciser la raison. Cela peut s'expliquer au moins par deux facteurs. Premièrement, selon Rémi Hess, sa pensée s'écoulait sur le terrain universitaire au fur et à mesure que la présence d'Althusser et de son école étaient plus connues en France — il en est de même du Japon : si l'on mesure la présence de Lefebvre par le nombre de ses livres traduits en japonais, elle diminue peu à peu au moment où la pensée d'Althusser est présentée et accueillie en tant que nouveau courant appliquant la méthode structuraliste à la lecture de Marx. Pourtant, aujourd'hui, cette tension serait moins forte, en tenant compte du fait qu'un des disciples d'Althusser, Pierre Macherey, lui consacre un des chapitres de ses *Petits riens, ornières et dérives du quotidien*, ouvrage publié en 2009[15].

Deuxièmement, la pensée marxiste dont se réclament Lefebvre et Althusser subit le reproche de totalitarisme. Cette condamnation est lancée par deux courants qui émergent au milieu des années 70 : les nouveaux philosophes et le postmodernisme. Bien sûr, ils sont différents et s'affrontent réciproquement. Mais on peut trouver une

de France, janvier 2009, pp. 8-16 ; Patrick Cingolani « Henri Lefebvre : une pensée devenue monde ?», *L'Homme et la société*, n° 185-186, Paris, L'Harmattan, mars / avril, 2012, pp. 11-17.

[14] Michaël Löwy, « Le marxisme romantique », *M, mensuel, marxisme, mouvement,* n° 50 Paris Syllepse, décembre 1991, pp. 6-8 ; Monique Connrnaert et Jean-Pierre Garnier, « présentation », in « Actualités de Henri Lefebvre », *Espaces et sociétés*, n° 76, Paris, L'Harmattan, 1994, pp. 5-11.

[15] Pierre Macherey, « Entre aliénation et libération : H. Lefebvre et les contradictions de la vie quotidienne », *Petits riens, ornières et dérives du quotidien*, Paris, Le bord de l'eau, 2009, pp. 287-309.

convergence entre eux. C'est la condamnation du marxisme, même si les logiques qu'ils mettent en œuvre sont différentes. Pour les nouveaux philosophes, André Glucksmann et Bernard-Henri Lévy, d'éminents représentants, publient des livres antitotalitaires[16]. Mais selon François Cusset, historien des années 1980, « c'est que le fond de l'affaire est bien sûr moins l'antitotalitarisme que l'antimarxisme, avec son double profit symbolique pour l'intellectuel nouveau : il pourra se présenter ainsi comme le seul qui puisse « dominer » et juger l'idéologie dominante (qu'est le marxisme selon lui) et prétendre, face à cette barbarie, à l'utile neutralité des médias, dont il abusera sans scrupules »[17].

Quant au postmodernisme, Jean-François Lyotard — en parlant de la fin du « grand récit » (« la dialectique de l'Esprit, l'herméneutique du sens, l'émancipation du sujet raisonnable ou travailleur, le développement de la richesse »), dont la fonction est de donner un but (*Télos*) à l'histoire — s'efforce de faire rupture avec les temps modernes[18]. De son entreprise identifiée apparemment à l'apologie de la société individualiste, Jacques Rancière en décèle l'objectif : « la fameuse répudiation du « grand récit» et de la « victime absolue » n'ouvre en rien sur l'univers multiple des petits récits chers aux tendres âmes multiculturelles. Il est purement et simplement un changement de « grand récit» et un changement de « victime absolue », assimilant l'histoire moderne de l'Occident, non plus à l'émancipation des prolétaires, mais à l'extermination programmée des juifs »[19].

---

[16] André Glucksmann, *Les maîtres penseurs*, Grasset, Paris, 1977 ; Bernard-Henri Lévy, *La Barbarie à visage humain*, Grasset, Paris, 1977.
[17] François Cusset, *La décennie, le grand cauchemar des années 1980*, Paris, Découverte/Poche, 2008(2006), p. 28.
[18] Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.
[19] Jacques Rancière , *Malaise dans l'esthétique*, Paris, Galilée, 2004, pp. 138-139

Le totalitarisme et l'extermination sont, bien entendu, tout autant détestables que condamnables. Le problème commence lorsque cette condamnation, se substituant à l'explication rationnelle, s'applique à tous les projets d'émancipation politique y compris le marxisme. C'est ce que Lefebvre a fortement critiqué : « La polémique attribuant au « marxisme » les goulags est doublement hypocrite, c'est-à-dire comédienne et rhétorique. Elle pose la pensée de Marx et le « marxisme » comme une entité animée d'un esprit diabolique. Elle lui impute tous les malheurs du XXe siècle. Quelle puissance ! Autant attribuer l'Inquisition au Christ, ou à Socrate les excès pédantesques du rationalisme[20]! »

Ainsi, l'écho résonne ailleurs. Goethe a écrit que « l'on ne peut pas savoir le destin d'un écrit ». Une telle remarque pourrait s'appliquer aux ouvrages arrivant sur l'autre rive de l'Atlantique. Cette dérive rencontre de façon inattendue la transformation de la géographie, comme en témoigne Niel Smith, un des disciples de Harvey : « au cours du XXe siècle, « la science de la géographie » accompagne les programmes de classe dominante dans des contextes différents, à la fois nationaux et internationaux ; mais dans les années 1970, à mesure que la politique globale passe à droite, la géographie va vers la gauche[21]».

En un mot, ce que l'on peut comprendre, c'est que la philosophie marxiste est inséparable de sa situation politique et idéologique, c'est-à-dire de l'actualité. En fait ce serait ce qu'expliquent beaucoup de philosophes. Par exemple, Étienne Balibar caractérise la transformation de la philosophie après Marx par « la pratique de la

---

[20] Henri Lefebvre, *Une pensée devenue monde…, faut-il abandonner Marx ?*, Paris, Fayard, 1980, p. 18.
[21] Neil Smith, *Uneven development, Nature, Capital, and the Production of Space,* London and New York: Verso, 2010[1984], p. XI (c'est nous qui traduisons).

philosophie[22] ». De cette caractérisation, refait surface la phrase dans *les thèses sur Feuerbach* de Marx : « Les philosophes ont seulement interprété le monde de diverses manières, ce qui compte, c'est de le transformer ». Il en résulte que sa pensée et son interprétation deviennent inséparables de sa situation.

En effet, rien ne peut être déterminé hors de la situation pour la philosophie de Marx, parce que, lors de l'effondrement de la république des Soviets, on a déclaré que Marx était mort, alors que, lors de la crise financière récente, on a crié à la nécessité de relire l'œuvre de Marx. C'est pourquoi Daniel Bensaïd réplique à l'annonce insolite que « Marx est mort! » émise par l'hebdomadaire *Newsweek* au début des années 1980 : « Il ne viendrait à l'idée d'aucun directeur de publication d'annoncer ainsi la mort de Platon ou de Spinoza. L'énoncé performatif de la mort de Marx exprimait donc le souhait qu'il soit définitivement enterré et la crainte que son spectre ne revienne[23] ».

La philosophie marxiste est définie par la situation dans la mesure où elle y agit. Il n'est pas étonnant que l'appréciation de Marx vacille à la mesure des conjonctures, en particulier entre les années 1970 et 1980. Il en va de même pour celle de Lefebvre qui, ayant entrepris dans l'entre-deux-guerres des études sur la pensée de Marx en filiation avec celle de Hegel, articulait après la Seconde Guerre mondiale cette connaissance de la pensée marxienne-hégélienne aux thèmes singuliers — entre autres, de « la vie quotidienne » et de « la théorie de l'espace ». Dès lors, si l'on ne considère pas la pensée marxiste comme un vestige démodé et en ruine, il faut la reprendre à la lumière de l'actualité, et de façon pragmatique.

---

22 *Ibid.*, p. 5.
23 Daniel Bensaïd, « Politiques de Marx. Des luttes de classes à la guerre civile en France », in Karl Marx et Friedrich Engels, *Inventer l'inconnu, Textes et correspondance autour de la Commune*, Paris, La Fablique, 2008, pp. 7-103, p. 7. À ce propos voir aussi l'autre livre de Bensaïd : *Marx, mode d'emploi*, Dessins par Charb, Paris, Découverte, 2009.

Or, comme l'écrit souvent Lefebvre, le marxisme n'est pas monolithique. Son essence ne peut pas se réduire à quelques interprètes privilégiés (soit Lénine, soit Trotski, soit Mao). Plutôt, en reconstituant l'histoire des discours, il se définirait, pour reprendre les mots de Michel Foucault, comme représentant « une position trans-discursive » ou de « discursivité », en tant que permettant « la possibilité et la règle de formation d'autres textes », selon lesquelles cette pensée n'appartient pas seulement à l'ensemble de l'œuvre signée par Marx, mais aussi à la pratique des autres pensées qui pourtant viennent de ce qu'il a fondé[24].

Toutefois, si cette unité discursive et ouverte interdit l'existence des ruptures et des polémiques en elle-même, alors, elle se délite. On dirait que celles-ci la réaniment et que l'autocritique est sa condition nécessaire pour qu'elle ne tombe pas dans le dogmatisme.

Lefebvre illustre ce point, en critiquant Lénine à propos du primat de l'organisation sur la spontanéité et du rôle d'instituteur que le parti joue. Il est vrai qu'il accepte que ce primat ait un sens dans le contexte de la Russie où la classe ouvrière n'a aucune expérience politique et que sa conscience en ce registre n'est pas développée, non plus que les institutions démocratiques. Mais il limite sa portée, parce que la supériorité du parti sur le peuple n'est pas pertinent pour les masses d'aujourd'hui (l'époque où Lefebvre théorise) et qu'il ne permet pas à la « spontanéité cultivée d'une classe ouvrière » d'être en sa capacité de construire l'autonomie : « Le rôle du parti politique ne peut plus se définir comme celui d'un *instituteur* des masses incultes qui

[24] Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ?», *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 1994 /2001, pp. 817-849, p. 832.

s'institue lui-même, et qui institutionnalise autour de lui ce qui lui sert politiquement[25] ». Cette critique a ceci de pragmatique qu'en réorientant l'idée devenue autoritaire vers une pratique démocratique, elle promeut une transmission et une organisation ouvertes et égalitaires. Aussi, évoquons-nous une pensée marxiste saisie par Lefebvre :

> Au lieu de réduire le mouvement de la pensée depuis plus d'un siècle soit au « marxisme », soit à l'œuvre d'un « marxiste » (Lénine, Trotsky, Gramsci, Mao, etc.) ouvrons la perspective. Considérons ce mouvement dans son ensemble, sans dissocier « la gauche » et « la droite », sans attribuer à tel ou tel la vérité et à tel autre les déviations et erreurs. N'est-ce pas la seule manière de sortir de l'impasse où le « marxisme » stagne et pourrit ? Considérons chaque œuvre comme une hypothèse sur le possible politique, comme une hypothèque sur l'avenir[26].

Lefebvre s'éloigne à la fois du sectarisme partisan et de la substance de ce que l'on appelle « marxisme ». En lieu et place, il essaie de saisir le possible à réaliser qu'entrevoit chaque penseur « marxiste » par le mouvement dialectique. En ce sens, il évolue sans cesse dans le sillage de Hegel selon lequel la dialectique est la façon à la fois de saisir la réalité par le concept et de produire l'effet réel et immanent au concept lui-même :

> La dialectique supérieure du concept ne consiste pas à produire et concevoir la détermination simplement comme borne et contraire, elle consiste au contraire à produire et concevoir à partir d'elle le contenu et le résultat *positifs*, ce par quoi seulement elle est *développement* et progression immanente. Cette dialectique n'est donc pas l'ouvrage *externe* d'une pensée subjective, elle est au contraire l'*âme propre* du contenu, âme qui fait

[25] *De l'État II, Théorie marxiste de l'État de Hegel à Mao,* Paris, Union Général d'Éditions, 1976, p. 360.
[26] *Ibid.,* p. 305.

éclore de manière organique ses branches et ses fruits[27].

En clair, Lefebvre a pour instrument théorique le concept en terme hégélien, surtout lorsqu'il montre une vigilance à ce qu'il (le concept) ne serve pas seulement de miroir reflétant la réalité sociale, mais aussi à ce qu'il possède sa propre réalité et reporte son propre effet sur la société. C'est cette perception qu'il trouve « difficile » à comprendre, mais dont il n'abandonne jamais l'approfondissement :

> La difficulté vient de ce que le concept reproduit en lui la genèse et le devenir de la réalité considérée et qu'en la reproduisant, il traverse lui-même un devenir. C'est là son déploiement, son explication. Et c'est ainsi qu'il surmonte les représentations de cette réalité, en les comprenant. Il rend ainsi présente la réalité dans toute son ampleur sans éviter toutefois le risque permanent de la réduire à du savoir[28].

La dialectique du concept révèle ainsi le devenir de la réalité comme son auto-devenir. Dans cette optique, il ne s'agit pas de la hiérarchie révolue des marxistes, mais, pour reprendre l'expression du regretté Daniel Bensaïd, des « mille marxismes », c'est-à-dire de leur pluralité qui ne peut jamais s'y réduire. À partir de là, il devient possible de mettre en mouvement dialectique les étoiles étincelantes des idées pour dessiner une nouvelle constellation.

En se fondant sur les recherches précédentes déjà mentionnées, les études que nous présenterons ont pour caractéristique de recontextualiser la pensée de Lefebvre, en particulier dans l'histoire de la philosophie française au XXe siècle. Conformément à ce

---

[27] G. W. F. Hegel, trad. fr. par Jean-François Kervégan, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Presses universitaire de France, 2011, p. 140.

[28] Henri Lefebvre, « Éloge du concept », Henri Lefebvre et Catherine Regulier, *La révolution n'est plus ce qu'elle était*, Paris, Libres-Hallier, 1978, pp. 21-26, p. 23.

caractère, elles portent son titre *Le lieu de pensée d'Henri Lefebvre* en vue d'impliquer deux sens : premièrement, il indique le secteur où Lefebvre pense, c'est-à-dire, ses trois *topoi*, la vie quotidienne, l'urbain et l'État ; deuxièmement, il détermine où sa pensée se situe dans les milieux intellectuels en France. Ces études les abordent dans le but de reprendre et d'élucider au mieux sa pensée dans son ensemble et de mettre au jour les relations philosophiques qu'il entretient avec ses contemporains (dont la liste est conforme à sa longévité — Breton, Politzer, Nizan, Châtelet, Sartre, Debord, Althusser, Poulantzas).

Ce but les conduit à employer deux méthodes nettement distinctes mais liées. La première est chrono-thématique, c'est-à-dire à la fois chronologique et thématique. La raison de ce choix est très simple. Il est vrai que l'exposition « chronologique » nous permet de comprendre facilement l'ensemble du parcours du penseur. Mais elle a souvent le défaut de négliger l'évolution théorique irréductible à la biographique. Par contre, si la thématique a l'avantage de faciliter l'examen minutieux, elle n'est pas en mesure d'expliciter l'ensemble.

La seconde est comparative. Nous savons que, comme dit le proverbe, « comparaison n'est pas raison », en ce sens que les mots similaires ne signifient pas nécessairement un emploi identique. Mais une raison « sans comparaison » ne risque-t-elle pas d'être prisonnière d'une sorte de « provincialisme » ? De toute façon il nous semble que la méthode chrono-thématique rend plus solide la méthode comparative, parce que les lieux de comparaison sont balisés par les thèmes, les réseaux de concepts et les situations communes. Ils constituent également les carrefours où Lefebvre et ses contemporains se croisent, s'allient ou s'affrontent.

Après avoir précisé le but et les méthodes de nos études, nous nous proposons d'en dessiner le plan.

Dans la première partie composée de deux chapitres, nous traiterons du thème de la vie quotidienne. Le chapitre I situe Lefebvre dans l'histoire des intellectuels français dans leur rapport au mouvement communiste que Daniel Bensaïd qualifie de « tragédie » : « celle[s] de Paul Nizan, d'Henri Lefebvre, des surréalistes, de Pierre Naville, d'Aragon, de nombreux « compagnons de route »[29]». Il est vrai, comme formulé, que cette histoire, y compris celle d'Althusser, a ceci de tragique et d'obscur que l'existence du PCF (Parti communiste français), restreignant l'horizon théorique, amène à ce que les mouvements alternatifs soient destinés à « échouer » (du moins, au sens où se dresse un abîme entre la pensée et la politique), alors que l'altermondialisme auquel participe ce même Daniel Bensaïd, promeut la rencontre et la réunion de divers mouvements sociaux sans aucune contrainte de parti. Mais il y faut ajouter l'explication de deux faits. Tout d'abord, celui de l'importation en France de la pensée marxiste ne s'effectue pas sur une table rase, mais n'est pas qu'en combattant contre la tradition française de la philosophie (kantienne et spiritualiste) et la sociologie (durkheimienne). Ensuite, la montée du fascisme et le commencement de la Seconde Guerre mondiale altèrent ou interrompent les relations entre les jeunes intellectuels et le mouvement communiste. Sous cet angle, dans le chapitre I, nous allons essayer d'examiner l'évolution de la pensée de Lefebvre dans le groupe marxiste nommé *Philosophies* auquel il participe, en particulier la genèse de la vie quotidienne en tant qu'objet théorique ; et de la comparer avec les pensées de Breton, Politzel et Nizan en vue de

[29] Daniel Bensaïd, « Marxismes d'hier et d'aujourd'hui (2006) », *Penser agir*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2008, pp. 199-221, pp. 210-211.

saisir sa portée théorique.

Le chapitre II se focalise sur l'évolution de sa pensée après la Seconde Guerre mondiale. La vie quotidienne est pour lui un projet de recherche au long cours dans lequel sont définies ses trois caractéristiques : l'objet de connaissance, la méthode à appliquer, l'anthropologie philosophique. Conformément à cette évolution, il approfondit les deux choses. D'une part, Lefebvre formule le statut de la philosophie après Marx sous le terme de *métaphilosophie* qui est un « dépassement » de la philosophie. Nous le comparerons à la définition que François Châtelet donne de la philosophie marxiste afin d'éclaircir sa signification. D'autre part, l'objectif portera sur le concept d'aliénation qui est une des armes critiques les plus puissantes, du moins au début des années 60. Lefebvre est un des philosophes qui le fait circuler en France — par la traduction du jeune Marx en collaboration avec Guterman dans l'entre-deux-guerres — et Sartre l'utilise dans *Critique de la raison dialectique* pour déplacer sa phénoménologie ontologique vers le champ social. Nous examinerons la spécificité de son usage par rapport à sa théorie actuelle (dont un des représentants est Franck Fischbach) pour le réhabiliter alors qu'il est méprisé par les courants du structuralisme.

Dans la deuxième partie, également composée de deux chapitres, nous examinerons les passerelles que Lefebvre établit entre les thèmes de la vie quotidienne et l'urbain. Il faut préciser par avance le rapport qu'il entretient avec la sociologie urbaine. D'après Lukasz Stanek — auquel nous devons un des livres les plus importants sur la connaissance du rapport entre la théorie de la production de l'espace et les recherches empiriques sur l'urbain —, ses recherches sociologiques remontent à 1943 et son sujet

porte sur la communauté paysanne de la vallée de Campan dans la région des Pyrénées. Elles sont dirigées par le sociologue Georges Gurvitch (qui aura recruté Lefebvre au titre de chercheur du Centre d'études sociologiques (CES) créé immédiatement après la guerre au sein du Centre national de la recherche scientifique (CNRS))[30].

Mais Lefebvre quitte ce travail sur la sociologie rurale et se dirige vers la sociologie urbaine. Il donne la raison de sa conversion dans l'entretien avec Kristin Ross, réalisé en 1983 à l'occasion de l'invitation de Fredric Jameson dans l'université de Californie :

> Là d'où je suis originaire — une région rurale —, j'ai depuis longtemps fait des études sur les questions rurales. Un jour ensoleillé, dans cette région, les bouteurs arrivent et commencent à raser la forêt, parce que l'on y a découvert le pétrole. Il y a des puits de pétrole dans cette région, non abondants, mais qui sont encore considérablement nombreux ; une des raffineries des plus grandes en Europe se trouvait dans la ville de Mourenx, Lacq-Mourenx.
>
> J'ai alors vu se construire la ville nouvelle là où autrefois, il y avait seulement les champs et les forêts de chênes. C'était les années 1953-1954. Petit à petit, laissant la question agricole de côté, je me dis qu'ici et maintenant, il y a quelque chose de nouveau et d'important. Je ne m'attendais pas à une urbanisation aussi violente dans le temps. Cette nouvelle ville est nommée Lacq-Mourenx. Tant que j'appartenais au CNRS, j'envoyais sur-le-champ quelques chercheurs pour observer son développement. J'ai même voulu rédiger un livre — que je n'ai jamais fait comme d'autres projets — intitulé *La Naissance d'une cité*[31].

Cette expérience le mène à aborder des recherches sur l'urbain. Elles côtoient celles

---

[30] Lukasz Stanek, *Henri Lefebvre on Space: Architecture, Urban Research, and the Production of Theory*, University of Minnesota Presse, Minneapolis and London, 2011, pp. 7-9. Stanek souligne l'importance du rôle de refondation de la sociologie joué par le CES en fonction de la faible institutionnalisation de la sociologie française dans les années 1940 et 1950. Ce centre organise des lieux de rencontre entre beaucoup de chercheurs (par exemple, ceux de la section IV de l'École pratique des hautes études fondée par l'historien de l'école des Annales Lucien Febvre). Conformément au goût multidisciplinaire et expérimental de Lefebvre, le CES lui propose la place de son activité intellectuelle.

[31] Kristin Ross, 'Lefebvre on the Situationists: An Interview'', Tom McDonough (Ed.), *Guy Debord and the Situationist International, Texts and Documents*, Cambridge: MIT Press, 2004, pp. 267-283, p. 276.

sur la vie quotidienne, parce qu'elles traitent de la question de la reproduction de son terrain. Dans le chapitre III, nous allons examiner la superposition de ces deux thèmes chez Lefebvre, en les comparant avec la pensée critique de Debord. Après avoir passé en revue, d'abord la formule de ce dernier « le dépassement de l'art », et puis celle de Lefebvre « la société bureaucratique de consommation dirigée », nous expliciterons quelle conception alternative pour la société trouvent-ils dans la Commune de Paris.

Dans le chapitre IV, nous repérerons la différence des positions de deux représentants du marxisme en France — Lefebvre et Althusser — autour de la question de l'humanisme. Nous avons pris le mot « autour », parce que cette question nous semble mieux renvoyer simultanément à l'effort de la refonte de la théorie de l'idéologie chez Althusser et à l'essai de fondation de la théorie de l'espace chez Lefebvre. En retraçant leurs réseaux de concepts, nous mettrons au jour ce qui est en jeu en matière d'Homme. En outre, à la fin du chapitre, nous nous demanderons ce que nos deux auteurs de livres portant le titre de « position[32] », pensent de la philosophie au regard de la pratique.

Enfin, dans la troisième partie et dernier chapitre, nous traiterons du troisième thème de la pensée de Henri Lefebvre, à savoir l'État. Il publie 4 volumes (qui font environ 1700 pages) consacrés à ce sujet et titrés précisément *De l'État* durant les années 1976-1978 au moment où l'on parlait de la « renaissance de la théorie marxiste de l'État » représentée par Nicos Poulantzas. Leur réception effective est relativement récente même dans le monde anglo-saxon. La traduction de ses écrits en anglais, concernant l'État (non seulement les morceaux choisis *De l'État*, mais aussi ses autres

[32] Henri Lefebvre, *Position : contre les technocrates, en finir avec l'humanité-fiction*, Paris, Gonthier, 1967 ; Louis Althusser, *Positions*, Paris, Editions sociales, 1976.

articles) est effectuée par Gerald Moore, Niel Brenner et Stuart Elden en accompagnement d'une longue introduction écrite par les deux derniers[33]. Entre autres, Brenner associe bien la problématique lefebvriste de l'espace à celle de l'État, en se focalisant sur le concept d'échelle chez Lefebvre. Nous allons pour notre part comparer cette pensée de l'État avec celle de Poulantzas. Pour la discussion, il nous semble indispensable de restituer le contexte historique, parce que, à la différence de l'Allemagne et de l'Angleterre, la théorie marxiste de l'État n'éveille plus aucun écho en France[34]. Puis, nous expliciterons l'implication de la « crise de légitimation de l'État » et, nous focalisant sur le concept d'échelle et sur le mouvement de l' « intégration-désintégration » décrits par Lefebvre, nous considérerons le sens et la portée de sa pensée. Enfin, en synthétisant les résultats de nos analyses, nous esquisserons leur actualité.

Nous répétons une fois de plus que nos études sont redevables aux recherches précédentes, non seulement sur Lefebvre, mais aussi à celles connexes que nous citons. Sans elles, elles ne seraient pas concevables. En outre, nous n'imaginons pas qu'elles puissent épuiser le sujet ou lui donner une explication exhaustive, voire définitive. Tout au contraire, après notre parcours, nous avons une conviction, celle qu'elle est encore une « boîte à outils », un trésor, pour réfléchir à ce qui se passe dans le monde d'aujourd'hui. Cependant, pour saisir cette pensée au mieux, il est important de la travailler et de la faire briller dans toutes ses particularités. Nos études sont dès lors une

---

[33] Niel Brenner and Stuart Elden, "Introduction. State, Space, World: Lefebvre and the Survival of Capitalism", in Henri Lefebvre, *State, Space, World: Selected Essays*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009, pp. 1-48.

[34] Bob Jessop (l'Angleterre) et Joachim Hirsch (l'Allemagne), qui ont fait autrefois le travail correctif avec Poulantzas, développent chacun la théorie marxiste de l'État. Voir : Bob Jessop, *The Future of the Capitaliste State*, Cambridge: Polity Press, 2002; *State Power*, Cambridge: Polity Press, 2007; Joachim Hirsch, *Materialistische Staatstheorie*, Hamburg, VSA-Verlag, 2005. Et le livre de Jessop sur Poulantzas mérite d'être lu encore : Bob Jessop, Marxiste *Theory and Political Strategy*, London: Macmillan, 1985.

tentative d'ouvrir la pensée de Henri Lefebvre à l'histoire de la philosophie et de lui porter un nouveau regard par cette lucarne.

Première partie

La vie quotidienne

comme une profondeur de ce qui est superficiel

*

Le thème de la vie quotidienne ne pourrait pas se borner à la pensée de Lefebvre. Mais demandons-nous, d'abord, qu'est-ce que la vie quotidienne. Essayer d'en donner une définition générale et d'en esquisser sa problématique servira d'entrée en matière à la discussion dans cette partie. S'il est vrai à cet égard que nous pouvons considérer Lefebvre comme, pour ainsi dire, devancier ou médiateur dudit thème, qu'il le diffuse et l'enracine en France au sortir de la Seconde Guerre mondiale, il y a néanmoins, ceux qui le partagent presque en même temps ou après lui et qui le développent de façons différentes et sous divers angles, dont les noms se rangent ainsi : Roland Barthes, Georges Perec, Maurice Blanchot, Jean Baudrillard, Michel de Certeau, etc. Ce terrain riche et immense est redécouvert, exploré, jalonné, tout comme sa thématique est réorganisée et reformulée par les travaux pionniers de Kristin Ross, ainsi que par ceux plus exhaustifs de Michael Sheringham qui commence son traité par l'examen du mouvement surréaliste[35]. Nous y ajoutons de surcroît son origine qui peut remonter à la naissance de la sociologie. À ce propos, Alain Touraine, qui était un des collègues de Lefebvre à l'Université de Nanterre et qui éprouvait de l'aversion envers la marxisation de la sociologie, avoue que « Son concept de *Critique de la vie quotidienne* est surestimé; à dire vrai, tous les sociologues, depuis Simmel, s'occupent de la vie quotidienne[36]». Il est certain que cette remarque a une raison probante, en ce sens qu'il

---

[35] Kristin Ross, Fast Cars, *Clean bodies, Decolonization and the Reordering of French Culture*, The MIT Press, 1996, trad. fr. par Sylvie Durastanti, Rouler plus vite laver plus blanc, modernisation de la France et décolonisation au tournant des années 60, Paris, Flammarion, 2006 ; Michael Sheringham, *Everyday Life, Theories and Practices from Surrealism to the Present*, Oxford, Oxford University Press, paperback edition, 2009 (2006).

[36] Alain Touraine, *Urbanisme*, n° 319, juillet-août 2001, p. 37-44, cité in Rémi Hess, et Sandrine

est facile de trouver dans la sociologie de Simmel sa version du thème, mais, « à dire vrai », cela ne signifie pas qu'il n'y a pas d'originalité chez Lefebvre.

Si nous laissons de côté pour l'instant l'élucidation des rapports entre lui et les autres auteurs, ce constat de l'interrogation sur la vie quotidienne qui s'étend au-delà de Lefebvre nous oblige en retour à nous demander quand et comment elle devient objet théorique dans le champ philosophique et son voisinage. En d'autres termes, dans quelles conditions historiques et philosophiques se problématise-elle? C'est le point de départ de Sheringham, lorsqu'il dit dans l'entretien présentant son livre aux lecteurs et lectrices de France : « comment se fait-il qu'un mot qui – si l'on se fie aux dictionnaires comme le *Trésor de la langue française* – ne reçoit que des acceptions négatives (train-train, banalité, routine) ait pu accéder récemment à un statut valorisé[37]?» À cette question, un philosophe français, auteur d'un livre consacré aussi à la thématique de la vie quotidienne, donne une réponse fondamentale. En analysant le tournant philosophique qui, passant par « la fin de la métaphysique », se tourne vers l'anthropologie philosophique, Pierre Macherey repère dans l'histoire de la philosophie l'émergence de la vie quotidienne en tant que question philosophique:

> les maîtres mots de la nouvelle anthropologie philosophique ainsi mise en place seraient : « histoire », « pratique » et « critique », qui soulignent les préoccupations que privilégie la philosophie, dès lors qu'elle a renoncé à la possibilité de percer les secrets d'un ordre divin dans son principe, entreprise dont elle a perçu le caractère fallacieux, ce qui lui a permis de surmonter la déception liée à son abandon. Alors, la philosophie s'est tournée vers le quotidien, et est devenue philosophie du quotidien, c'est-à-dire à la fois

Deulceux et Gabriele Weigand, « Relire Henri Lefebvre », préface à Henri Lefebvre, *Le droit à la ville*, Anthropos, 3e édition, 2009, pp. V-XVI, p. XII.

37 Michael Sheringham, Guillaume le Blanc et Bruce Bégout, « Le quotidien : une expérience impensable ? Table ronde», Esprit, n° 367, août-septembre, 2010, pp. 78-98, p. 80.

> philosophie qui s'efforce de penser le quotidien et philosophie issue de son ordre propre à travers laquelle le quotidien lui-même, de lui-même, se donne à penser[38].

Cette formulation est fondamentale, non seulement parce qu'elle nous fournit la base de l'interprétation philosophique sur la vie quotidienne, mais aussi qu'elle qualifie sa philosophie de « la nouvelle anthropologie philosophique » faisant rupture avec « la possibilité de percer les secrets d'un ordre divin dans son principe », c'est-à-dire, *l'illusion de l'arrière-monde* en termes nietzschéens.

C'est en fait le refus volontaire et acharné d'un arrière-monde qui prend une grande ampleur chez Lefebvre, ainsi que chez Sartre. Dans l'introduction de *L'être et le néant*, son *magnum opus*, qui fonde l'existentialisme et oriente d'une certaine manière la pensée de l'après-guerre, même avant la fin de la guerre, Sartre ne trouve-t-il pas la possibilité de rénover la pensée moderne dans la méthode phénoménologique dont l'essentiel consiste à réduire « l'existant à la série des apparitions qui le manifestent » en nous permettant de nous déprendre de la grande dichotomie d'une philosophie précédente entre l'apparition et l'être nouménal derrière celle-ci, c'est-à-dire « ce que Nietzsche appelait « illusion des arrière-mondes »[39]?»

Dans la même direction, mais d'une différente manière, Lefebvre utilise le mot nietzschéen dans ses phrases, dont celle connue, « L'Homme sera quotidien ou ne sera pas ».

> Le fond du mépris pour l'homme et sa vie réelle n'a pas été atteint par des poètes et des philosophes distingués, mais par l'abject et en un sens génial Louis-Ferdinand Céline. Remontons cette pente du mépris et de la corruption. Réhabiliter les masses - instants que

---

[38] Pierre Macherey, *Petits riens, ornières et dérives du quotidien*, Paris, Le bord de l'eau, 2009, p. 15.

[39] Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2003 (1943), p. 12.

> les philosophes vouent à la « banalité », et peuples que les poètes vouent aux ténèbres - sont des tâches connexes. N'est-ce pas dans la vie quotidienne que l'homme doit réaliser sa vie de l'homme ? […] Si la vie supérieure, celle de « l'esprit », devait être réalisée en une « autre vie » — arrière-monde mystique et magique — ce serait la fin de l'homme, l'aveu et la proclamation de sa faillite. L'Homme sera quotidien ou ne sera pas[40].

En dépit de cette convergence entre eux, une divergence existe. Pour Lefebvre, le fait que Sartre prenne bien des exemples de la vie quotidienne ne signifie pas nécessairement qu'il la connaît. Lefebvre reproche donc à un philosophe « distingué » de privilégier l'angoisse de la mort à l'instar de Heidegger et, par conséquent, d'introduire dans la vie quotidienne un autre arrière-monde divisé cette fois entre l'authenticité et l'inauthenticité. Lefebvre relativise cette absolutisation de la mort en disant simplement que « L'antique sagesse savait que la vieillesse est un mal pire que la mort »[41]. Cependant, cette divergence ne nous n'empêche pas de comparer sa pensée avec celle de Sartre au chapitre II. Nous passons maintenant à la caractérisation de l'autre aspect.

Nous avons circonscrit jusqu'ici la thématique de la vie quotidienne dans le monde occidental. Mais se limite-t-elle ici à une dimension diachronique ? Les travaux de Harry Harootunian, montrent au contraire qu'ils la font ressortir au Japon dans la période de l'entre-deux-guerres pour y éclaircir l'expérience de la modernité et les entreprises de son dépassement[42]. Il ne s'agit pas pour lui d'expliquer cette expérience sous forme de narrations nationalisées, ni adaptées à la mentalité japonaise, qui risque

---

[40] Henri Lefebvre, *Critique de la Vie quotidienne, I,Introduction*, Paris, L'Arche, deuxième édition, 1947(1958), p. 140.
[41] *Ibid.,* p. 139.
[42] Harry Harootunian, *Overcome: history, culture, and community in interwar Japan*, Princeton University Press, 2000; *History's Disquiet: modernity, cultural practice and the question of everyday life*, Columbia University Press, 2000.

de ne permettre qu'aux Japonais supposés « vrais » d'y accéder et d'en éloigner les autres. Non plus, en sens contraire, de réduire la modernité du Japon au modèle Occidental, comme s'il y avait un calque du premier sur le second. Mais, il s'agit, dans l'optique de la vie quotidienne, d'éclaircir l'expérience de la modernité du pays situé en-dehors du monde occidental, celle apparue avec l'exportation du capital, assortie du développement inégal dans le monde, pour approfondir et diversifier sa connaissance. Autrement dit, il est question de connaître la manière de penser et d'exposer l'expérience du Japon sans l'enfermer dans un nativisme, ni la subordonner au savoir de l'Occident. D'où vient l'expérience temporelle de la vie quotidienne comme catégories de contemporanéité et d'histoire à travers lesquelles nous pouvons lire l'expérience de la modernité au Japon en filigrane de celle occidentale ?

Ainsi, Harootunian n'hésite pas à convoquer à la fois les penseurs occidentaux comme Georg Simmel, György Lukács, Walter Benjamin, y compris Lefebvre et ceux japonais : Wajiro Kon, folkloriste (qui s'exige pour comprendre la vie courante dans la société japonaise en contraste avec celle prémoderne) faisant des études sur le changement des mœurs importées par la modernité ; Kiyoshi Miki, philosophe de l'école de Kyoto ; Jyun Tosaka, de la même école mais aussi un des dissidents radicaux du régime d'alors. Cela, pour montrer que la problématisation de la vie quotidienne tient au fait que le temps quantitatif et mesurable et le temps abstrait exprimé par calcul de la plus-value et du temps de travail sont promus respectivement par la science et par le capitalisme et que, dans cette situation, le désir exprimé dans la vie quotidienne consiste à en obtenir le qualitatif. « La vie quotidienne, dit Harootunian, repose sur l'expérience de la réalité vécue qui marque l'émergence et l'expansion du capitalisme

industriel et sa propension à installer des conditions similaires n'importe où il est établi[43]». L'expérience de la modernité apparaît, ici et là, à la fois comme celle de l'homogénéisation et celle de la parcellisation du temps qui impose la répétition mécanique du comportement aux ouvriers et à l'homme de la rue. Aussi, devant cette expérience, suffit-il d'appliquer la conception historiographique de temps d'homogénéité à l'expérience japonaise ? Ce que Harootnunian propose, c'est de complexifier et historiographier cette expérience : elle permet d'entrevoir la puissance de transformation, non pas pour y voir une modernité alternative à celle de l'Occident, mais pour penser la pluralité de la modernité. Cela sert à nous délivrer du monde nécessaire que nous imposent les vagues successivement soulevées de la « modernisation » et à nous faire saisir le monde des possibles.

Le nom de Lefebvre s'inscrit bien dans la profondeur historique et l'étendue géographique de la thématique de la vie quotidienne, dessinées jusqu'ici. Dans le cadre des recherches que nous présenterons, il est question de savoir comment cette philosophie de la vie quotidienne s'articule avec son système de pensée. Pour cela, il faut d'abord voir qu'elle a sa situation historique et sa singularité. La rédaction et la publication d'une série de *Critique de la vie quotidienne* semblent correspondre à peu près au temps périodisé de l'après-guerre, que certains historiens appellent les Trente Glorieuses. En effet, *Critique de la vie quotidienne tome I : Introduction* est publié en 1947. Sa réédition s'accompagne de nouvel avant-propos d'environ cent pages en 1958. Le deuxième tome a pour sous-titre *Fondements d'une sociologie de la quotidienneté* paraît en 1961. *La vie quotidienne dans le monde moderne*, dont le contenu est les cours

[43] Harootunian, *History's Disquiet: modernity*, *op. cit.*, p. 54 (c'est nous qui traduisons).

donnés à l'Université de Nanterre et un résumé de précédentes études est édité en 1968. Enfin le troisième tome ayant le sous-titre, *De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)* sort en 1981. Se déployant en face de la transformation de la société de son époque, le thème de la vie quotidienne a un caractère de chronique des Trente Glorieuses.

Chapitre I : Acte inaugural de la pensée - changer la vie

I-1. À la recherche de *la vie spirituelle*

Comment repérer la vie quotidienne en tant qu'objet théorique dans l'entre-deux-guerres ? Le mouvement surréaliste en serait porteur dans le champ des avant-gardes en effervescence. En effet, Sheringham commence son traité de la vie quotidienne par le surréalisme, notamment en se focalisant sur André Breton. Il en prend trois raisons[44] : en premier lieu, l'activité suivant un mot d'ordre de Rimbaud, « changer la vie » ; en deuxième lieu, la généalogie qu'il a fabriquée et dans laquelle s'enregistrent les noms du romantisme allemand, Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé, Apollinaire et Reverdy et où l'on peut trouver la valorisation et l'exploration de la vie quotidienne : enfin, héritage du surréalisme qui, en exploitant et transformant cette lignée, l'a légué aux générations suivantes, jusqu'à la nôtre. Cette trace qu'il a imprimée est tout aussi perceptible chez des écrivains comme Bataille, Leiris, Queneau et Benjamin, que Lefebvre et Debord. Ayant l'objectif de pratiquer « la révolution de la vie quotidienne » (que ses trois premières revues montrent : *La Révolution surréaliste*, *Le surréalisme au service de la révolution*, *Minotaure*.), les essais et manifestes de Breton, approfondissent et articulent la vision surréaliste à la possibilité humaine enracinée dans la libération du désir.

De ce point de départ, Sheringham expose la vie quotidienne chez Lefebvre comme répondant à celle du surréalisme. Mais, dans son raisonnement, sinon un faute, un fait lui échappe : le fait que l'origine du thème de la vie quotidienne chez Lefebvre pourrait remonter, Rémi Hess et Stuart Elden le suggèrent, à avant la publication de la

[44] Michael Sheringham, « ch 2. Surrealism and Everyday », *Everyday Life, op. cit.,* p. 59-94, p. 59.

Critique de la vie quotidienne : Introduction. Précisément au moment où il établit un groupe nommé *Philosophies* avec Pierre Morhange, Georges Politzer, Georges Friedmann, Norbert Guterman et Paul Nizan. Ce groupe publiait successivement quelques revues, encore que la plupart furent éphémères : il publiait tout d'abord la revue d'un même nom de 1924 à 1925, puis celle intitulée *Esprit*, qui ne doit pas se confondre avec celle du même nom fondée par Emanuel Mounier en 1932, dont deux cahiers sont parus en 1926 ; enfin, après son adhésion au parti communiste français, *l'Avant-poste* dont trois numéros sortent aux mois de juin, août et octobre-novembre 1933.

Dans cette période de 1924 à 1933, en parallèle aux surréalistes, Lefebvre a déjà abordé le thème de la vie quotidienne, dont témoigne un article intitulé « La mystification : Notes pour une critique de la vie quotidienne »[45]. Ce fait semble nous fournir assez de raisons pour penser que l'interprétation sur la vie quotidienne chez Lefebvre est en parallèle à celle de Breton, et non pas comme réaction du premier sur le second. Par ailleurs, cette interprétation aurait deux intérêts théoriques. Premièrement, elle contribuerait à faire connaître un aspect ignoré de la vie quotidienne, telle qu'elle en devient un thème attrayant pour nombre de philosophes et de chercheurs (-euses) dans de multiples disciplines. Deuxièmement, de cette interprétation on pourrait entendre que la pensée du marxisme français d'alors, soutenant la comparaison avec Lukacs, fait écho à la « révolution surréaliste » par l'intermédiaire de la vie quotidienne.

Pour ce faire, il faut d'abord séquencer le temps de l'entre-deux-guerres, du moins

[45] Henri Lefebvre et Norbert Guterman, « La mystification : Notes pour une critique de la vie quotidienne », *Avant-Poste, revue de littérature et de critique*, Paris, José Corti, n° 2, Août 1933, pp. 91-107.

le diviser en deux moments. Nous nous proposerons de le faire dans le giron de 1929 où Lefebvre publie la *Revue marxiste* en collaboration avec les membres de *Philosophies* et où Breton les accuse d'arrivisme dans le parti communiste français dans son *Deuxième manifeste du surréalisme*. Cette divergence entre les deux groupes fait suite à la convergence politique de 1925 où, ensemble, ainsi qu'avec ceux du groupe de la revue *Clarté*, ils rédigent le manifeste contre la guerre du Maroc. Le manifeste titré « La révolution d'abord et toujours! »,[46] marque le moment, par excellence politique, pour ces trois groupes dont la plupart des gens signent. Partant de là, d'une part, Pierre Naville, membre majeur du comité de rédaction de *Clarté*, s'interrogeant en termes opposés de l'esprit et du monde sur les relations entre l'existence de la littérature surréaliste et ses conditions extérieures, soulève la question essentielle du statut politique du surréalisme : « Oui ou non, cette révolution souhaitée est-elle celle de l'esprit a priori, ou celle du monde des faits ? Est-elle liée au marxisme, ou aux théories contemplatives, à l'épuration de la vie intérieure » [47] ? De l'autre, à l'occasion d'un témoignage sur Breton, après sa mort en 1966, Lefebvre jette un coup d'œil rétrospectif sur l'année 1925, année qui est pour lui ce qui fait époque car c'est le vrai moment de l'engagement politique, même avant l'engagement existentialiste[48]. Dans un même texte, Lefebvre raconte l'histoire d'une rencontre avec Breton, par qui il a eu connaissance de Hegel.

En dépit de cet épisode connu, c'est *vers* 1929 que nous fixons le moment tournant, parce que c'est cette année-là que Lefebvre, les données bibliographiques l'accréditent,

---

[46] « La révolution d'abord et toujours! », *La révolution surréaliste*, n° 5, octobre, 1925, pp. 31-32.
[47] Pierre Naville, « La Révolution et les intellectuels (Que peuvent faire les Surréalistes ? Position de la question), 1926 », *La révolution et les intellectuels*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », pp. 57-97, p. 94.
[48] Henri Lefebvre, « 1925 », L*a nouvelle revue française*, n° 172, avril-juin 1967, p. 707-719.

entame la recherche marxiste digne de ce nom, en faisant rupture avec la recherche qui se référait à Spinoza et à Schelling ; c'est presque la même année, précisément en 1928, que Breton a publié *Nadja*, un antiroman, qui défriche un terrain de vie quotidienne à explorer. Nous nous focalisons donc sur ce moment de telle sorte que la vie quotidienne se révèle en tant qu'objet théorique propre à la conjoncture de l'entre-deux-guerres.

Alors, comment penser le moment d'avant la rupture que nous avons marqué ? La rupture qui indique un changement n'est perceptible que s'il y a un référent qui subsiste. Dès lors, ces deux moments peuvent se distinguer, mais se lier encore intrinsèquement. Le premier moment, nous le caractérisons par la révolte de la philosophie universitaire.

Un des traits communs les plus évidents que Breton et Lefebvre partagent est le fait qu'ils sont mécontents de la doctrine rationaliste et de la philosophie de la vie anti-intellectualiste dont les porteurs sont respectivement, Léon Brunschvicg et Henri Bergson. À leurs yeux, elle n'éclaircit pas le rapport entre la pensée et la vie ou bien l'écriture et la vie. Il leur semble que l'existence est séparée de la pensée dans la théorie kantienne de la connaissance et que le repérage de la *durée* dans la conscience pour définir le temps qualitatif et le distinguer du temps physique, ne s'accompagne que du dédain du monde extérieur. Il leur faut remettre en cause le rapport entre le sujet et l'objet pour restituer la dimension de la vie dans chaque domaine : poésie et philosophie.

Quant à la recherche du rapport de la vie à l'art chez Breton, il peut le devoir à Dada. Ce dernier a une place singulière parmi les mouvements d'avant-garde dans le domaine de l'art et de la littérature. En effet, en prolongeant les mouvements qui l'ont précédé, il s'en distingue. En opposition à la fois avec le cubisme, poursuivant la

nouvelle forme dégagée du mimétisme et avec le futurisme, étant apologue de la nouvelle esthétique de la vitesse, il n'a pas l'intention de proposer un programme à réaliser en tant que « future à gérer » (sur ce point, Dada est moins naïf que le futurisme sur la puissance de la technologie), ni de construire un style nouveau de l'art. D'où la conception dadaïste de *l'antiart*[49].

Sans doute, nous pouvons trouver le point décisif où Dada va plus loin pour abolir les frontières conventionnelles entre la vie et l'art. Indifférent à son produit, Dada identifie l'art ou l'antiart à l'acte ou au geste, déstiné à intervenir directement dans la vie vécue. En témoignent, dans le domaine de l'art plastique, le *ready made* de Duchamp ou bien les assemblages de Schwitters fabriqués avec des déchets recyclés. La contribution de Dada à la question du langage et du sens. Pour Breton, la découverte de Valéry et Rimbaud révèle « la capacité du langage d'altérer la perception de la réalité ». La contribution de Dada s'exprime là par « la découverte que le sens peut survivre à l'assaut le plus acharné contre la capacité de la langue »[50]. En d'autres termes, à la limite du langage, le sens surgit, même à partir du non-sens. Comme la dénomination « Dada » prend son propre sens et l'imprime dans l'histoire de l'avant-gardisme.

En réorientant et infléchissant ce mouvement et sa puissance de la négativité à sa manière, le surréalisme exacerbe « un désir de révéler ce qui subsiste lorsque le sens et le but conventionnels sont enlevés ». Le surréaliste va plus loin que le dadaïste, en ajoutant à la découverte de la signification par Dada, la technique de la psychanalyse[51].

---

[49] Giovanni Lista, *Dada, libertin et libertaire*, Paris, L'Insolite, 2005, p. 9.
[50] Michael Sheringham, *op, cit.*, p. 65.
[51] *Ibid.*

Il faut se garder ici d'interpréter ses recours à la négativité et à l'inconscient comme étant une promotion de l'irrationalisme. Ils ont une raison : l'introduction de la psychanalyse permet d'évacuer la raison établie. Cette négativité dadaïste et la référence à la psychanalyse qui la renforce ne visent donc pas à une négation arbitraire d'une réalité, mais à l'effort d'en percevoir une, de manière autre. Comme l'observe Fernand Alquier, faisant avec rigueur des travaux sur Descartes et Kant en même temps que proclamant qu'il apprend la liberté par Breton, elles consistent à délivrer la réalité de « l'empire de la connaissance rationnelle et de la logique »[52].

En exploitant la dialectique à trois termes, Lefebvre fait presque la même remarque sur cette reconquête de la réalité par le surréalisme : « Quand on relit la *Révolution surréaliste*, on est frappé des références à Hegel et je trouve une certaine similitude entre la triade dialectique réel-irréel-surréel et la pensée hégélienne ? Le surréel, ce n'était pas de l'irréalité, c'était une réalité autre que la réalité banale, de la chose »[53].

À l'égard de ce rapport de la pensée à la vie et de cette mise à distance du rationalisme, l'attitude de Lefebvre se précise par exemple dans ses premiers écrits dans *Philosophies*. Dans une sorte de manifeste philosophique qui formule des objections aux pensées de Bergson, de Brunschvicg et de Blondel, Lefebvre montre son chemin de recherche de *l'esprit*. Il n'y a aucun lien avec la prétention d'affirmer la primauté de la matière sur l'esprit, dont le marxisme officiel se réclamera dans les années d'après-guerre :

---

[52] Ferdinand Alquié, *Philosophie du surréalisme*, Paris, Flammarion, 1955, p. 98, cité in Michael Sheringham, *op, cit.,* p. 82.
[53] Henri Lefebvre, « Le renouveau philosophique avorté des années 1930 — entretien avec Michel Trebitsch », *Europe*, n° 1683, mars 1986, pp. 29-41, p. 35.

> Au lieu d'être un repli, la tâche de l'esprit sera de rendre plus aigu et plus fort le sentiment de l'objet *en tant qu'objet*. L'acte premier de notre pensée n'est en effet que l'acceptation du risque et de l'aventure qu'apportent l'objet, le donné, la matière insaisissable et omniprésente. Il réintègre donc complètement et volontairement en la conscience le monde extérieur — le monde concret, présent, perçu comme tel, et non la demi-objectivité des concepts[54].

En d'autres termes, l'acte premier de la pensée lefebvrienne, en tant que risque et aventure, fait passer à la conscience l'inconnu que fournissent ses rencontres avec « l'objet, le donné, la matière » ou bien ceux-ci comme inconnus. Cette transformation de la connaissance de l'objet en aventure est « l'acte premier », c'est-à-dire, un pas pour ouvrir une pensée au monde extérieur. Sous cet angle, l'objet ne s'impose pas dans la conscience du sujet législateur, mais il « est intimement postulé par l'action. Il fait partie de l'action, et n'est pas subi ; c'est ce que signifie notre Acte premier. Il reconnaît la nécessité de l'objet et de la « matière » inhérente à l'existence, tout en leur fixant un sens précis dans l'action »[55]. C'est ainsi que la pensée est fondée sur l'action, qui joue vraisemblablement un rôle de médiateur tant entre la pensée et le monde extérieur, qu'entre le sujet et l'objet. Mais, d'où surgit l'action ? Lefebvre répond à cette question :

> Il n'y a donc d'action que par cette perception de l'autre, et c'est elle que nous avons acceptée initialement en acceptant toute « matière ». Ce que l'idéalisme appelle de ce nom est en somme tout le réel postulé, accepté, assimilé par l'action spontanée, et par notre Acte initial. Cette matière est l' « Autre », et cet autre est intimement saisi, perçu comme autre

[54] Henri Lefebvre, « Positions d'attaque et de défense du nouveau mysticisme», *Philosophies*, n° 5-6, Paris, Mars 1925, p. 471- 506, p. 490.
[55] *Ibid.,* p. 492.

par le sujet réel. L'autre, c'est le possible, le virtuel, l'objet, tout ce qui exige la mise en jeu, l'action – tout ce qui fait être le sujet. (…) Il faut envisager la conscience comme une totalité et une unité. Bien entendu, elle ne devient pas alors une unité abstraite ou confuse ; sujet et objet sont distincts pour nous ; mais l'objet est l'Autre, et le sujet n'est que la perception de l'Autre en tant qu'autre[56].

La définition de l'Autre comme foyer de l'action ou comme tout impliquant une personne et une chose, ainsi que le déplacement du statut de l'objet vers l'Autre et celui du sujet vers sa perception font acte de croyance *absolue* dans le monde chez Lefebvre.

La philosophie de l'action basée sur l'existence de l'Autre, est par ailleurs inspirée par son maître, Maurice Blondel, auteur de *L'action*[57]. Toutefois, en même temps, Lefebvre marque une distance. « M. Blondel a donné une théorie de l'action, moins inutilement pittoresque et plus profonde que le bergsonisme. Il faut agir, dit-il ; mais agir pour lui, est avant tout opter, choisir entre des directions et des fins – et non se risquer au sens plein et total que nous avons donné à ce terme »[58]. La pensée lefebvrienne se caractérise par l'action de relier le monde extérieur à la conscience et l'action non sans risque dans laquelle il nous semble trouver, en gestation la philosophie de la *praxis* qui sera exposée dans la *Métaphilosophie* parue en 1965, c'est-à-dire, la pensée sur les relations entre la théorie et la pratique. Au demeurant, la pensée de Lefebvre, à ce moment-là, paraît poser son fondement sur la conscience. Mais sa rencontre avec l'événement de la montée du fascisme le fait se tourner vers d'autres recherches, d'où vient le thème de la vie quotidienne dans le cadre de la critique de la conscience mystifiée. En effet, Lefebvre lui-même témoigne de ce tournant dans ses

---

56 *Ibid.,* p. 493.
57 Maurice Blondel, *L'action (1893)*, Paris, PUF, « Quadrige», 1993.
58 Henri Lefebvre, « Positions d'attaque et de défense du nouveau mysticisme», *op. cit.*, p. 503.

mémoires :

> C'était le renversement à peu près total de l'attitude philosophique prise dix ans auparavant dans « l'esquisse d'une philosophie de la conscience », où la conscience me paraissait comme le lieu et le siège de la vérité. Le marxisme d'abord, les événements ensuite, avaient amené ce bouleversement[59].

Nous passerons donc au moment où apparait la vie quotidienne en tant que question littéraire et philosophique ; où surgit la nécessité de l'interpréter à la lumière des textes de chacun des auteurs, Breton et Lefebvre, pour éclaircir sa portée et les conséquences différentes qu'ils en tirent, l'un et l'autre.

I-2. La vie quotidienne selon André Breton: un monde défendu et livré aux hasards

Nous vérifierons dans le texte de Breton, la distance prise envers la philosophie traditionnelle, afin d'amplifier et de multiplier le sens de la vie quotidienne exposée dans *Nadja*. Sur ce point, rien de plus claire que les phrases de Breton dans *Manifeste du surréalisme* en 1924 :

> Nous vivons encore sous le règne de la logique […]. Mais les procédés logiques, de nos jours, ne s'appliquent plus qu'à la résolution de problèmes d'intérêt secondaire. Le rationalisme absolu qui reste de mode ne permet de considérer que des faits relevant étroitement de notre expérience. Les fins logiques, par contre, nous échappent. Inutile d'ajouter que l'expérience même s'est vue assigner des limites. Elle tourne dans une cage d'où il est de plus en plus difficile de la faire sortir. Elle s'appuie, elle aussi, sur l'utilité

[59] Henri Lefebvre, *La somme et le reste*, Paris, Anthropos, 2009(1959), p. 446.

> immédiate, et elle est gardée par le bon sens. Sous couleur de civilisation, sous prétexte de progrès, on est parvenu à bannir de l'esprit tout ce qui se peut taxer à tort ou à raison de superstition, de chimère, à proscrire tout mode de recherche de la vérité qui n'est pas conforme à l'usage. C'est par le plus grand hasard, en apparence, qu'a été récemment rendue à la lumière une partie du monde intellectuel, et à mon sens de beaucoup la plus importante, dont on affectait de ne plus se soucier. Il faut en rendre grâce aux découvertes de Freud. Sur la foi de ces découvertes, un courant d'opinion se dessine enfin, à la faveur duquel l'explorateur l'humain pourra pousser plus loin ses investigations autorisé qu'il sera à ne plus seulement tenir compte des réalités sommaires. L'imagination est peut-être sur le point de reprendre ses droits. Si les profondeurs de notre esprit recèlent d'étranges forces capables d'augmenter celles de la surface, ou de lutter victorieusement contre elles, il y a tout intérêt à les capter, à les capter d'abord, pour les soumettre ensuite, s'il y a lieu, au contrôle de notre raison[60].

Le « contrôle de raison » s'opère par délivrance de l'imagination et de l'expérience de leurs « usages » sous formes d'utilité ou bien de convention qu'agrée certain mode du rationalisme. Cet exercice est l'exigence première du surréalisme qui lui ordonne de transgresser les frontières entre conscience et inconscience et, par conséquent, de se débarrasser des prépositions de la raison déterminée qui tient debout certaines formes de la pensée, soit le moralisme, l'idéalisme. Ce chemin mène vers, pour reprendre l'expression de Michelle Foucault, « un espace de l'expérience » qui se double du sens de l'expérimentation[61]. Selon Foucault, cette expérience que découvre de façon propre Breton parcourant les domaines de l'ethnologie, de l'histoire de l'art, de l'histoire des religions, de la linguistique, de la psychanalyse, qui a une puissance inouïe et qui « effacent les frontières des provinces autrefois établies ». Cette découverte « permettait, Foucault conclut-il, à Breton d'être complètement hors de la littérature, de pouvoir

---

[60] André Breton, « Manifeste du surréalisme (1924) », in *Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », p. 309-346, p. 316.

[61] Michel Foucault, « C'était un nageur entre deux mots», *Dis et écrits I*, Paris, Gallimard, coll. « Quatro », pp. 582-585, p. 584.

contester non seulement toutes les œuvres littéraires déjà existantes, mais l'existence même de la littérature ; mais elle lui permettait aussi d'ouvrir à des langages possibles des domaines qui, jusque-là, étaient restés muets, marginaux ».

Nous avons assisté, ici, l'ouverture du langage à des domaines demeurés *muets, marginaux* par ceux du rêve, de l'inconscient, du fou auquel le surréalisme s'intéresse fortement. Cette remarque nous permet de nous référer au texte de Maurice Blanchot se focalisant en particulier sur « l'écriture automatique ». Au sein de l'évaluation du surréalisme de l'après-guerre, même si Blanchot dans ses « réflexions sur le surréalisme » trouve l'occasion d'exposer sa pensée du langage plutôt que le sens *littéraire* du surréalisme, malgré tout, il nous semble qu'il y met au point d'une certaine façon le sens de la tentative de Breton[62]. Il insiste, en disant que, grâce à l'écriture automatique, le langage bénéficie de la plus haute promotion. Par rapport à nos considérations, il trouve la libération du langage des usages dans l'activité du surréalisme où nous avons nous même trouvé celles de l'imagination et de l'expérience des usages. C'est ainsi que « le langage disparaît comme instrument, mais c'est qu'il est devenu sujet. […] Que les constructions rationnelles soient rejetées, que les significations universelles s'évanouissent, cela veut dire que le langage ne doit pas être *utilisé*, qu'il ne doit pas servir à exprimer, qu'il est libre, la liberté même »[63].

Il induit dès lors de l'écriture automatique un double sens : le mot et la liberté ne font plus qu'un ; les mots deviennent libres pour eux-mêmes. En fusionnant le mot avec la liberté, le langage, faisant la pensée procéder des mots, se transforme en celui « aussi

---

[62] Antoine Compagnon, « Évaluations du surréalisme : de l'«illisible » au « poncif », *Cahier de l'Herne, André Breton*, Paris, l'Herne, 1998, pp. 413-426.
[63] Maurice Blanchot, « Réflexions sur le surréalisme », *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 90-102, p. 93.

incompréhensible et obscur pour les êtres qui vivent dans le monde de l'usage que l'hermétisme le plus absolu »[64]. Cette écriture change le monde évident en hermétique, c'est-à-dire, en *inconnu*. En même temps, elle dégage le langage du monde donné et le fait creuser et percer un trou qui mène au-dehors du monde. C'est du point de vue de cet au-dehors que le langage s'y affronte et s'y lie d'une nouvelle manière. Sous cet angle, est en pleine lumière la distinction de Foucault entre l'écriture faisant partie du monde à l'instar de Sartre, et l'écriture radicale et souveraine qui « arrive à faire face au monde, à l'équilibrer, à le compenser, même à le détruire absolument et à scintiller hors de lui »[65]. L'écriture est bien solidaire du savoir, non pas au sens qu'elle porte, transmet et explique le contenu encyclopédique, mais qu'elle le produit, le fait émerger d'elle-même et atteint même jusqu'au point où elle ne peut pas s'en distinguer.

Tel est ce que Blanchot et Foucault nous font comprendre de la rénovation de la pensée littéraire que le surréalisme, notamment Breton, a établie. L'écriture dont les mots obtiennent la liberté pleine et l'écriture qui se confronte au monde présupposent l'abandon, que Breton a déclaré dans le *Manifeste*, d'un principe essentiel du réalisme selon lequel une description devrait correspondre avec rigueur à son référent. Cet impératif « antilittéraire » ou bien, de l'antiroman, Breton continue à l'observer dans *Nadja*, comme son « Avant-dire » ajouté à son édition de 1962 qui affirme : « l'abondante illustration photographique a pour objet d'éliminer toute description - celle-ci frappée d'inanité dans le *Manifeste du surréalisme* »[66].

Alors, cette nouvelle autonomie de la poésie s'établit par le principe de

---

[64] *Ibid.*, p. 94.
[65] Michel Foucault, « C'était un nageur entre deux mots», *op. cit.,* p. 583.
[66] André Breton, *Nadja*, in *Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », pp. 643-753, p. 645.

l'élimination de toute description à l'appui de l'appareil de photo, typiquement des temps modernes. Aussi prend-elle une même valeur que celle que Roland Barthes essaie de donner à « un excès de précision », ou bien « une folie de description » ? Cette question semble pertinente, non seulement parce que ce principe est exactement contraire à celui de Breton, mais aussi parce que « cet excès » du langage qu'il trouve comme une sorte de *signifiant flottant* aussi bien dans Bouvard et Pécuchet de Gustave Flaubert que dans les romans de Robbe-Grillet, un des représentants de Nouveau Roman[67], se confronte à des conceptions du langage et de la littérature ; soit celle qui considère un langage comme un instrument de communication, c'est-à-dire, comme utilitaire et transparente au monde extérieur ; soit celle traditionnelle qui réduit la valeur du texte à la personnalité d'un auteur déterminée par trois éléments, la race, le milieu, le temps, une conception établie par Hypolite Taine.

Cet excès de la description se greffe sur la définition de l'écrivain par Paul Valéry selon laquelle : « Est dit écrivain, non pas celui qui exprime sa pensée, sa passion ou son imagination par des phrases, mais *celui qui pense des phrases* : un Pense-Phrase (c'est-à-dire : pas tout à fait un penseur, et pas tout à fait un phraseur) »[68]. C'est ainsi que Barthes définit l'issue du texte, ou bien pourrait-on dire, l'effet du texte sur le lecteur ou la lectrice comme une affection dite *plaisir* :

---

[67] « Je lis dans *Bouvard et Pécuchet* cette phrase, qui me fait plaisir : « Des nappes, des draps, des serviettes pendaient verticalement, attachés par des fiches de bois à des cordes tendues ». Je goûte ici un excès de précision, une sorte d'exactitude maniaque du langage, une folie de description (que l'on retrouve dans les textes de Robbe-Grillet). On assiste à ce paradoxe : la langue littéraire ébranlée, dépassée, *ignorée*, dans la mesure même où elle s'ajuste à la langue « pure », à la langue essentielle, à la langue grammairienne (cette langue n'est, bien entendu, qu'une idée). L'exactitude en question ne résulte pas d'un renchérissement de soins, elle n'est pas une plus-value rhétorique, comme si les choses étaient *de mieux en mieux* décrites-mais d'un changement de code : le modèle (lointain) de la description n'est plus le discours oratoire (on ne « peint » rien du tout), mais une sorte d'artefact lexicographique ». Roland Barthes, *Le plaisir du texte*, in *Œuvres complètes IV 1972-1976*, Paris, Seuil, 2002, p. 234.

[68] *Ibid.*, p. 250.

> Ne jamais assez dire la force de *suspension* du plaisir : c'est une véritable *époché*, un arrêt qui fige au loin toutes les valeurs admises (admises par soi-même). Le plaisir est un *neutre* (la forme la plus perverse du démoniaque).
>
> Ou du moins, ce que le plaisir suspend, c'est la valeur *signifié* : la (bonne) Cause. « Darmès, un frotteur qu'on juge en ce moment pour avoir tiré sur le roi, rédige ses idées politiques… ; ce qui revient le plus souvent sous la plume de Darmès, c'est l'aristocratie, qu'il écrit *haristukrassie*. Le mot, écrit de cette façon, est assez terrible… » Hugo (*Pierres*) apprécie vivement l'extravagance du signifiant ; (…)
>
> Le plaisir du texte, c'est ça : la valeur passée au rang somptueux de signifiant[69].

En deçà et au-delà de l'appréciation du surréalisme et de la querelle d'après-guerre qui se produisent entre le groupe surréaliste et le groupe *Tel quel*, il s'agit pour eux, Breton et Barthes, du sens propre du texte littéraire et de son effet, même s'ils diffèrent dans les moyens d'analyse.

L'issue du texte, non pas, un référent du texte, est indiqué chez Breton, par une phrase de *Nadja.* « La vie est autre que ce qu'on écrit »[70]. Nous pourrions interpréter de façon négative cette phrase dans un récit qui commence par une interrogation « Qui suis-je ? » comme l'échec d'une tentative d'écrire la vie de Breton lui-même. Toutefois, cette « vie » ne veut pas dire nécessairement sa vie biographique. Elle est la vie courante, ordinaire, quotidienne (trois adjectifs ne paraissent pas être distingués dans son œuvre) qui n'appartient pas à sa vie, mais qui est toujours sur le point de se partager avec autrui et c'est elle que l'écriture vise. Ainsi nous pouvons comprendre la vocation de la critique (littéraire) que Breton formule de façons méta-narrative tant les commentaires qu'il fait sur le roman interviennent dans le déroulement du récit :

---

[69] *Ibid.*, p. 260.
[70] André Breton, *Nadja*, *op, cit.,* p. 689.

> Je trouve souhaitable que la critique, renonçant, il est vrai, à ses plus chères prérogatives, mais se proposant, à tout prendre, un but moins vain que celui de la mise au point toute mécanique des idées, se borne à de savantes incursions dans le domaine qu'elle se croit le plus interdit et qui est, en dehors de l'œuvre, celui où la personne de l'auteur, en proie aux menus faits de la vie courante, s'exprime en toute indépendance, d'une manière souvent si distinctive[71].

L'objectif auquel la critique vise, c'est l'incursion dans le domaine qui est « le plus interdit » et qui se situe « en dehors de l'œuvre ». Ce domaine où l'œuvre est hanté, affecté et, même, définit par les faits banals et médiocres de la vie quotidienne. C'est aussi ce critère « extra-littéraire » de la littérature que Breton établit et qui l'incite à avouer ce qui le fascine dans l'œuvre de Flaubert :

> Je ne porte pas de culte à Flaubert et cependant, si l'on m'assure que de son propre aveu il n'a voulu avec *Salammbô* que « donner l'impression de la couleur jaune », avec *Madame Bovary* que « faire quelque chose qui fût de la couleur de ces moisissures des coins où il y a des cloportes » et que tout le reste lui était bien égal, ces préoccupations somme toute extra-littéraires me disposent en sa faveur[72].

Répétons que la vie dont il s'agit ne veut pas dire la biographie de tel ou tel des auteurs. Afin de comprendre ce point, nous allons entendre les lignes sur *sa* vie que Breton écrit clairement dans Nadja.

> Je n'ai dessein de relater, en marge du récit que je vais entreprendre, que les épisodes les plus marquants de ma vie *telle que je peux la concevoir hors de son plan organique*, soit dans la mesure même où elle est livrée aux hasards, au plus petit comme au plus grand, où regimbant contre l'idée commune que je m'en fais, elle m'introduit dans un monde comme défendu qui est celui des rapprochements soudains, des pétrifiantes coïncidences, des

[71] *Ibid.*, p. 648.
[72] *Ibid.*, p. 649.

> réflexes primant tout autre essor du mental, des accords plaqués comme au piano, des éclairs qui feraient voir, mais alors *voir*, s'ils n'étaient encore plus rapides que les autres. Il s'agit de faits de valeur intrinsèque sans doute peu contrôlable mais qui, par leur caractère absolument inattendu, violemment incident, et le genre d'associations d'idées suspectes qu'ils éveillent, une façon de vous faire passer du fil de la Vierge à la toile d'araignée, c'est- à-dire à la chose qui serait au monde la plus scintillante et la plus gracieuse, n'était au coin, ou dans les parages, l'araignée[73].

Ces passages que nous avons cités, dès son début, nous font nous éloigner de la possibilité de faire passer la vie décrite pour la vie biographique de l'auteur (« ma vie *telle que je peux la concevoir hors de son plan organique* »). À défaut de cela, la vie est laissée aux « hasards » et elle *me* conduit au « monde défendu », c'est-à-dire, interdit, *réprimé* en terme psychanalytique dans l'inconscient constituant de la vie quotidienne. Cette conception de la vie semble condenser ce que nous avons remarqué chez Breton et le surréalisme : parce qu'elle correspond à l'écriture dont les mots se libèrent de ses référents et qui transforme le monde évident en inconnu ; qu'elle dessine une autre vie que celle sous contrôle logique pour exalter sa valeur (« valeur intrinsèque sans doute peu contrôlable mais qui, par leur caractère absolument inattendu, violemment incident »), comme le domaine de la raison s'étend en délivrant l'imagination et l'expérience de l'usage et de l'utilité. Voilà la vie quotidienne livrée aux hasards et menant au monde défendu, à laquelle l'œuvre de Breton s'adresse et dont elle a pour objet la transformation.

Ces considérations servent d'introduction au récit qui commence par une rencontre de l'autre avec une femme appelée Nadja : elle existe en réalité et subie de la maladie mentale ; elle est décrite comme folle dont les paroles et les comportement dévient le

[73] *Ibid.*, pp. 651-652.

sens commun ; en dépit de cela, dans ce récit, Breton essaie de comprendre *sa raison*. Autrement dit, le récit, qui part d'un hasard, utilise « le genre d'associations d'idées suspectes », va nous « faire passer du fil de la Vierge à la toile d'araignée, c'est- à-dire à la chose qui serait au monde la plus scintillante et la plus gracieuse ». La rencontre raconté dissout le sujet législateur et propriétaire de soi et rend l'évidence de la présence à soi opaque, « jusqu'à l'absence complète de paix avec nous-mêmes que nous valent certains enchaînements, certains concours de circonstances qui passent de loin notre entendement »[74].

À ce récit, finissant par la phrase énigmatique « La beauté sera convulsive ou ne sera pas[75]», se succède la recherche de la beauté convulsive dans *L'Amour fou*. Dans son premier chapitre, première publication sous le titre de « La beauté sera convulsive » dans le numéro 5 de *Minotaure* en mai 1934, la recherche de la vie aussi se poursuit. Il s'agit là de l'engendrement du plaisir et du décalage qui le provoque. Chez Barthe, il est né d'une asymétrie entre signifiant et signifié, c'est-à-dire, d'un *excès* du signifiant et d'un *suspens* du signifié, alors que, chez Breton,

> Toujours est-il que le plaisir est ici fonction de la dissemblance même qui existe entre l'objet souhaité et la *trouvaille*. Cette trouvaille, qu'elle soit artistique, scientifique, philosophique ou d'aussi médiocre utilité qu'on voudra, enlève à mes yeux toute beauté à ce qui n'est pas elle. C'est en elle seule qu'il nous est donné de reconnaître le merveilleux précipité du désir. Elle seule a le pouvoir d'agrandir l'univers, de le faire revenir partiellement sur son opacité, de nous découvrir en lui des capacités de recel extraordinaires, proportionnées aux besoins innombrables de l'esprit. La vie quotidienne abonde, du reste, en menues découvertes de cette sorte, où prédomine fréquemment un élément d'apparente gratuité, fonction très probablement de notre incompréhension

[74] *Ibid.*, p. 652.
[75] *Ibid.*, p. 753.

provisoire, et qui me paraissent par suite des moins dédaignables[76].

Le fait que la source du plaisir consiste au décalage entre l'objet souhaité et l'objet effectivement découvert nous révèle l'opacité de l'univers environnant. Cette redécouverte de l'univers ou bien du monde extérieur ne veut pas dire exaltation naïve de la nature représentée comme innocente, féconde, maternelle originelle, mais la vie quotidienne faisant partie de la nature en même temps que de la culture en tant que négation de la nature.

C'est ainsi que Breton achève d'un seul trait de renverser les acceptions négatives de la vie quotidienne censée banale, médiocre, routinière. Somme toute, un lieu des répétitions simples. Lorsqu'elle cesse d'être transparente et devient opaque, elle se transforme paradoxalement en terrain des possibles recelant la capacité d'offrir, de façon inattendue, des choses « aux besoins innombrables de l'esprit ». Pour les trouver dans la vie quotidienne, il faut attendre les rencontres produisant la *dissemblance*. Cette attente qui est une attitude passive en apparence ne prend sens que pour ceux qui ont le besoin ou le désire d'agir et sont prêts à ce qui vient. Il est certain qu'elle indique une part extrêmement incertaine, mais recèle en elle-même une nouvelle manière de tisser le lien avec le monde. C'est de cette manière que Breton fait apparaitre la vie quotidienne comme monde possible.

Telle est la raison pour laquelle nous prenons Breton pour un penseur de la vie quotidienne et, à ce titre, pour un contemporain de Lefebvre. Toutefois, nous ne savons pas si Lefebvre s'accorde à la lecture que nous avons donnée aux textes de Breton.

---

76 André Breton, *L'Amour fou* (1937), in *Œuvres complètes II*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », pp. 673-785, p. 682, p. 685.

Comme, dans le texte de témoignage de 1967 consacré à Breton après sa mort, où Lefebvre émet une critique acerbe : une théorie du surréalisme « laissa se creuser un abîme entre la philosophie, la science, la poésie » ; le possible né de l'aventure de « 1925 » « se ferme »[77]. En résumé, sa rencontre avec Breton ne lui laisse rien : ce qui est fait est fait. Mais, en même temps, en utilisant le pronom « nous » de façon ambiguë ne témoigne-t-il pas de la persistance de l'espoir de réaliser la promesse d'une révolution philosophique et poétique pour changer la vie ? Cet espoir est-il, même temporairement, rêvé et partagé par eux deux à l'époque :

> L'incompréhensible, aujourd'hui, quarante ans plus tard, c'est que nous n'ayons pas abandonné, du moins la plupart ou la meilleure part d'entre « nous », l'espoir de changer la vie, tout de suite, par an acte inaugural et décisif, par une déclaration des droits de la poésie et de la pensée. Refus, défi, volonté, tel fut l'engagement. Quand ce concept se formula, il n'avait presque plus de sens. Après 1925, c'est-à-dire après l'échec de la révolution poétique et philosophique, nous ne résiliâmes pas l'engagement. Nous avons seulement pensé remettre « au Parti » le soin de rédiger cette nouvelle déclaration des droits ainsi que de la mettre en œuvre[78].

C'est cet acte inaugural de la pensée, destiné à changer la vie, que nous regardons de plus près à présent. En quoi Lefebvre est contemporain de Breton en tant que penseur de la vie quotidienne ? Dans quel contexte, développe-t-il ce thème de la vie quotidienne ? Passons au deuxième moment de l'entre-deux-guerres inauguré par la publication en 1929 de la *Revue marxiste*, dans laquelle nous y repérons la vie quotidienne chez Lefebvre.

---

[77] Henri Lefebvre, « 1925 », La *Nouvelle Revue Française*, Paris, avril 1967, n° 172, pp. 707-719, p. 717-718.

[78] *Ibid.,* p. 710.

I-3. La vie quotidienne en tant que connaissance théorique et politique: Lefebvre face à la montée du fascisme

(a) La découverte du jeune Marx dans *la Revue marxiste*

La *Revue marxiste* est créée en 1929 en marge du Parti communiste français, patronnée politiquement par Charles Rappoport (Russie 1865-1941)[79], un des fondateurs du PCF né du congrès de Tours en 1920, Docteur en Philosophie, publiciste socialiste puis communiste, membre du Comité directeur du PCF de 1920 à 1921[80], et financée par le fonds de Georges Friedmann, fils d'un banquier parisien. Elle est dirigée par Pierre Morhange et Norbert Guterman qui en occupe la place de « secrétaire de rédaction » sous le pseudonyme de Albert Mesnil, et est publiée avec l'autre revue, la *Revue de psychologie concrète*, principalement dirigée par Georges Politzer, par la maison d'édition Les Revues également fondées avec l'assistance de Georges Friedmann. Non seulement elle réunit derechef cinq étudiants de la faculté de philosophie de la Sorbonne (Mohrange, Politzer, Friedmann, Lefebvre, Gutermann) à la suite de la publication de deux autres revues, que sont, *Philosophies* et *l'Esprit*, mais elle marque aussi les débuts de Paul Nizan, normalien tout comme Jean-Paul Sartre, en journaliste communiste (encore qu'il fréquentât, dès 1925, les membres de la revue des *Philosophies* et qu'il ait signé un manifeste contre la guerre du Rif, sans pour autant participer à la rédaction des revues dans cette époque-là). Par contre, Lefebvre n'y donne pratiquement qu'une petite recension à propos d'un livre titré *La Bataille de*

---

[79] Daniel Lindenberg, *Le Marxisme introuvable*, Paris, Union générale d'édition, 1979 (1976).

[80] Il consacre à plusieurs numéros de la revue des études intitulées « méthodes marxistes ». D'après le biographe de Georges Politzer, Michel, fils de Georges, dans la stalinisation du Parti en cours « Rappoport est un désaccord avec l'alignement de son parti sur l'Union soviétique ». Michel Politzer, *Les trois morts de Georges Politzer*, Paris, Flammarion, 2013, p. 203.

Verdun, écrit par Philippe Pétain[81], parce que cette époque correspond au temps où il faisait son service militaire[82].

Elle est connue comme étant la première revue en France a utilisé l'appellation « marxiste » dans son titre. L'une des importances qu'elle marque dans l'histoire de la critique sociale en France consiste en son apport des matériaux encore inconnus et inédits de Marx, d'Engels et de Lénine au public d'alors. Ces présentations et ces traductions sont effectuées à l'aide de leurs relations avec Moscou. Bud Burkhard, historien américain, consacrant un livre au marxisme français de l'entre-deux-guerres, décrit une scène dans laquelle les membres de la *Revue marxiste* prennent contact avec l'appareil culturel de l'U. R. S. S :

> À la fin de l'automne de 1928, un gros colis provenant de Moscou arrive dans le bureau des Revues. Étant donné que les matériaux qu'elle contenait venaient de Russie, ils [les membres de la Revue] ont demandé conseil à Guterman, né en Varsovie et ayant la capacité plurilingue. Dans un premier dossier, Guterman découvre les photocopies des derniers journaux soviétiques, des publications littéraires et philosophiques, et des numéros de *Arkhiv K. Marksa I F. Engel'sa* [l'institut de Karl Marx et Friedrich Engels], la maison majeure d'édition du périodique de l'institut Marx-Engels. La source de ces matériaux est de David Rizanov, un directeur de l'institut, qui est généralement connu par son attachement à la diffusion des textes de Marx et pour son esprit pénétrant. Sans doute, a-t-il reçu quelques articles des plus importants et controversés écrits par des théoriciens majeurs du marxisme. Les Philosophies de la Revue relèguent résolument leur écrit au profit de la publication des traductions de ces matériaux déterminants[83].

Dans ces travaux de traductions nous trouvons la « lettre à Lavrov » de Marx,

---

[81] Henri Lefebvre « Verdun, par le maréchal Pétain », *Revue marxiste*, N° 6, le 1 juillet 1929, pp. 719-720.

[82] Rémi Hess, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, Paris, A.M. Métailié, 1988, p. 78.

[83] Bud Burkhard, "The *Revue Marxiste* (1929)" *French Marxism between the Wars : Henri Lefebvre and the "Philosohpies"*, New York, Humanity Books, 2000, pp, 105-132, p. 107 (nous traduisons).

l'article de Engels titré « Sur la dialectique », « De la signification du militant marxiste » de Lénine, ainsi que d'autres. Mais, le plus important sont les textes dits « Les manuscrits économico-philosophique » de Marx, dans lesquels et puisé le troisième manuscrit qui sera publié dans la *Revue marxiste*. La connaissance de ces Manuscrits de 1844 permet aux membres de la revue de clarifier le rapport de Marx à l'idéalisme allemand. Par ailleurs, elle leur donne l'avantage dans les milieux intellectuels de la France des années 30, « explorant les questions qui ne deviendront le bien commun des intellectuels qu'après 1945[84]».

Cependant, la *Revue marxiste*, aussi éphémère que les précédentes revues, n'a publié que sept numéros. La cause est tellement énigmatique que chaque biographe en donne une version propre[85]. La raison vraisemblable, pour laquelle s'accordent néanmoins en grande partie ces derniers s'explique par le fait que Morhange, ayant eu l'intention de démultiplier les capitaux afin de renforcer l'indépendance de la revue à l'égard du Parti, les a joués à la roulette de Monte Carlo et les a perdus en une nuit. Derrière cette affaire, Lefebvre dit qu'il y a eu l'agent de Moscou, qu'il nomme « les yeux de Moscou », qui a préconisé et poussé Morhange à jouer les fonds. Cependant personne ne sait la vérité de cette participation. En tout état de cause, cette affaire se poursuivit par l'enquête du Parti et Morhange ainsi que Guterman, censé être engagé dans cette affaire, en sont exclus. Quelques temps après, le second quitte la France.

De cette situation, se met au jour l'antagonisme interne entre les membres des *Philosophies*, Politzer et Nizan, d'une part, Morhange et Guterman, d'autre part, dont se

[84] *Ibid.,* p. 108 (nous traduisons).
[85] *Ibid.,* pp. ; Rémi Hess, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle op. cit.,* pp. 79-80 ; Annie Cohen-Solal et Hneriette Nizan, *Paul Nizan : communiste impossible*, Paris, Grasset, 1980, pp. 75-85 ; Michel Politzer, « Fin de *la Revue marxiste* », *Les trois morts de Georges Politzer*, Paris, Flammarion, 2013, pp. 222-229.

rend solidaire, Lefebvre. Mais cela avait été précédé par une altercation violente entre Morhange et Politzer à propos des finances des revues. Morhange prétendant qu'il est nécessaire de mettre fin à la *Revue de psychologie concrète* afin d'augmenter les tirages de la *Revue marxiste*, tandis que Politzer, « grand prêtre freudien », lui répliquant furieux que l'on renonça plutôt à la *Revue marxiste*[86].

La chute de la *Revue marxiste* n'est pas due aux enjeux théoriques. Elle pourrait être causée par des erreurs de jeunesse quant à l'argent. En ce sens, Lefebvre se rappelle les années 20 et 30 :

> Le malheur des marxistes qui le devinrent entre 1925 et 1930 consista en ce qu'ils ne surmontèrent point leur romantisme spontané d'une manière naturelle et réfléchie, en reprenant le chemin de Marx, en élevant à un niveau supérieur le dépassé, en passant de l'aspiration à la connaissance et du vécu aux concepts. Ils parvinrent au marxisme sur les ruines de leur jeunesse. […] Sur les ruines de leurs espoirs absurdes et illimités[87].

Cependant, il ne faut pas oublier que, derrière cet échec, la revue leur offre le moment de la radicalisation, par l'intermédiaire de la réception de la pensée du jeune Marx et de la pensée de chaque membre des *Philosophies*, qui n'est plus monolithe en tant que mouvement collectif. Partant de là, deux directions s'ouvrent : d'une part, celle qu'assument Politzer et Nizan ; de l'autre, celle dont se chargent Guterman et Lefebvre. Les premiers s'orientent dans la radicalité critique contre les intellectuels universitaires. Politzer et Nizan, comme militant du Parti, en concentrant leurs attaques contre la génération intellectuelle qui les précède, respectivement le « contre Bergsonisme » et les « chiens de garde ». Ils s'en occupent si furieusement que « la critique acharnée de

---

86 Annie Cohen-Solal et Hneriette Nizan, *ibid.,* p. 80.
87 Cité par Burkhard, *op, cit.,* pp. 124-125.

la philosophie contemporaine universitaire a déjà […] saturé le marché des livres »[88].

Dès lors, la place manque pour la seconde car prise par la première. Lefebvre, Guterman et Morhange, eux, lancent alors une nouvelle revue *Avant-poste*, en ayant pour cible la montée du fascisme en France, au travers d'enquêtes. Pour mieux comprendre la singularité de la pensée de Lefebvre dans laquelle se trouve le thème de la vie quotidienne, nous allons regarder de près les enjeux théoriques de chaque orientation.

(b) Le geste pour le social : les deux critiques contre la philosophie universitaire au mouvement antifasciste

Un après que Bergson eut reçu le prix Nobel, Politzer publie *La critique des fondements de la psychologie*, introduisant par là, la psychanalyse de Sigmund Freud de façon critique en France. En suite, en janvier 1929, il publie, sous le pseudonyme de François Arouet, le vrai nom de Voltaire, un pamphlet contre le bergsonisme : *La fin de la parade philosophique*. Cette critique marque clairement une rupture dans l'histoire de la réception de la pensée bergsonienne « dans l'extrême gauche révolutionnaire, anti-parlementaire voire anti-démocratique », affirmée notamment par Georges Sorel et Charles Péguy[89]. Cette disqualification de la philosophie bergsonienne continuera, au moins, jusqu'à Louis Althusser (dans le courant marxiste)[90], en même temps qu'elle

---

[88] Bud Burkhard, "And So Ends the Avant-Garde (?)" *French Marxisme between the Wars*, *op, cit.*, pp, 133-167, p.138

[89] François Azouvi, « L'hostilité de l'extrême gauche, les faveurs de l'extrême droite », *La gloire de Bergson : Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 306-312, p. 306.

[90] « Faut-il ajouter ici encore une raison nationale ? Elle tient à la pitoyable histoire de la philosophie française dans les 130 ans qui suivrent la révolution de 1789, à son entêtement spiritualiste non seulement conservateur, mais réactionnaire, de Maine de Biran et Cousin à Bergson, à son mépris de l'histoire et du peuple, à ses liens profonds et bornés avec la religion, à son acharnement contre le seul esprit digne d'intérêt qu'elle ait produit, A. Comte, et à son incroyable inculture et ignorance. » Louis Althusser, *Pour*

sera réhabilitée par la nouvelle interprétation de Gilles Deleuze[91].

Politzer est contre Bergson au nom du « concret ». Bergson a prétendu viser le concret et la chose elle-même, or il demeure un philosophe abstrait. Apparemment, son argumentation avance selon la simple dichotomie du concret / abstrait. En fait, il prétend que les conceptions de la psychologie et de la métaphysique prennent leur source dans l'abstraction (« Bref, ce qu'il faut montrer, en étudiant la métaphysique bergsonienne, ce n'est pas comment elle dérive de la psychologie, mais comment on y retrouve la même abstraction que dans cette dernière[92] »). Toutefois, il ne faut pas s'en contenter, car Politzer radicalise sa critique plus loin en y ajoutant la dichotomie du général / particulier :

> Quoi qu'on fasse, quoi qu'on dise, Bergson n'a fait que parler du concret en général et il n'en parle même que pour rejoindre les problèmes formels ou pour quitter le domaine de la psychologie. Et qu'ont fait ses disciples ? Ils ont répété les métaphores de Bergson, au point qu'elles sont devenues des lieux communs insupportables. Mais ils parlent toujours du concret en général, de la vie en général et, d'autre part, aucun de ceux qui ont aperçu le vrai chemin de la psychologie concrète ne doit rien, mais absolument rien à Bergson[93].

Nous entendons par les mots « concret en général » l'homme dénué de toute dimension particulière et individuelle. Ce qu'implique cette critique s'illustre par une critique lancée contre le traité de la liberté de Bergson, c'est-à-dire, contre ce qui fait de la liberté une affaire purement intérieure. Au sujet de la liberté, Politzer rapproche, de façon étonnante, Bergson de Kant, adversaire théorique de celui-là. Parce que, selon

---

Marx, Paris, La Découverte, 2005(1965), p. 16.

[91] Gille Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris, Presses universitaires de France, 2004 (1966).

[92] Georges Politzer, « La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme », *Contre Bergson et quelques autres, Écrits philosophiques 1924-1939*, Paris, Flammarion, 2013, pp. 127-244, p. 188.

[93] *Ibid.,* p. 150.

Bergson, « en un mot, Politzer dit-il, je suis libre quand l'action m'appartient vraiment, quand je fais ce que je veux vraiment » ; et que, selon la fin de *la Critique de la raison pratique*, « l'acte libre est, Politzer dit-il, celui qui exprime le sujet[94] ». En situant la philosophie bergsonienne dans la ligne post-kantienne, il juge son traité de la liberté comme étant formel :

> cette idée est abstraite, car elle ne fonde, elle aussi, qu'une *liberté d'indifférence* : c'est même la liberté qu'elle fonde qui doit être appelée *par excellence* liberté d'indifférence. Cette liberté est indifférente à ce qui est fait, au contenu de l'acte, et ne s'intéresse qu'à sa forme. D'après cette théorie « on appelle liberté le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit ». Et bien que Bergson déclare ce rapport indéfinissable, il reste vrai que n'importe quel acte peut être un acte libre ; il suffira de poser un « caractère » dont il sera l'expression. […] Bref, l'esclave est d'autant plus libre qu'il est plus esclave, c'est-à-dire plus la soumission est intérieure et profonde. Ce n'est pas en s'évadant que le prisonnier se libère, mais en se transformant en prisonnier volontaire. Et ce n'est pas en prêchant la révolte qu'on fait de la propagande pour la liberté, mais en prêchant la soumission intégrale. La liberté régnera quand les esclaves n'auront plus que des âmes d'esclaves[95].

C'est ainsi que, aux yeux de Politzer, la liberté de Bergson a une possibilité de retomber, pour ainsi dire, dans la *servitude volontaire* formulée par Étienne de La Boétie. Parce que la conception de la liberté qui se fonde sur l'intérieure de la conscience individuelle présuppose à son insu l'harmonie préétablie entre l'homme individuel et l'homme générique (le genre humain) et qu'elle devient indifférente à son contenu et à ses circonstances, de sorte que la dimension sociale échappe à l'individu qui est porteur de cette liberté. Elle se condamne à échouer à connaître le lien existant entre l'individu et le social. En ce sens, si nous jugeons valide ce que dit Politzer

[94] *Ibid.,* p. 197.
[95] *Ibid.,* p. 198.

(« nous ne trouverons chez Bergson qu'une philosophie de l'homme-en-général[96] »), c'est que l'élucidation de « l'homme-en-général » ne signifie pas celle de l'homme concret et particulier ou, pour mieux dire, qu'il est impossible, nous semble-t-il, de connaître l'homme concret sans lier celui-ci à sa réalité sociale, réalité irréductible à « l'homme-en-général »[97].

Par ailleurs, nous trouvons derrière cette critique de « l'homme-en-général » la connaissance marxiste qui la fonde, nouvelle connaissance de l'homme à l'aide du matérialisme dialectique. L'hypothèse de l'homme-en-général ne peut pas être soutenable du point de vue de la division des classes : elle sert seulement à dissimuler la réalité de cette division. Et il poursuit sa critique contre Bergson : « il [Bergson] entend par « connaissances empiriques » celles qui concernent chacun des fragments dans lesquels l'abstraction décompose l'homme. Et voilà pourquoi M. Bergson s'occupe de psychologie et de biologie, mais non d'« économie politique ». Marx aurait pu le mettre en garde contre le ridicule des théories de la liberté, en lui apprenant ce que les hommes

---

96 *Ibid.,* p. 192.

97 On se demanderait si, comme Althusser l'affirme dans la conférence de 1963, l'influence de Politzer sur Sartre et Merleau-Ponty est déterminante : « c'est par Politzer que la psychanalyse est entrée dans la réflexion philosophique française, très expressément, sans aucun doute, chez Sartre et chez Merleau-Ponty ». Louis Althusser, *Psychanalyse et sciences humaines*, Paris, Librairie Générale Française/IMEC, 1996, p. 34. Du moins, lorsque Sartre parle de son traité de la liberté, il invoque la critique de Politzer contre Bergson : « Il n'y a […] donc pas de situation privilégiée ; nous entendons par là qu'il n'est pas de situation où le *donné* étoufferait sous son poids la liberté qui le constitue comme tel — ni, réciproquement, de situation où le pour-soi serait *plus libre* que dans d'autres. Ceci ne doit pas s'entendre au sens de cette « liberté intérieure » bergsonienne que Politzer raillait dans La fin d'une parade philosophique et qui aboutissait tout simplement à reconnaître à l'esclave l'indépendance de la vie intime et du cœur dans les chaînes ». Sartre, *L'être et le néant*, *op. cit.,* p. 594. Sans doute, dans ce contexte, on comprend pourquoi Deleuze élogigne le concept de durée de son interprétation psychologique et l'associe à l'analyse du mouvement en vue de l'appliquer aux *choses* : « le mouvement était surtout posé comme un « fait de conscience », impliquant un sujet conscient et durant, se confondant avec la durée comme expérience psychologique. C'est seulement dans la mesure où le mouvement sera saisi comme appartenant aux choses autant qu'à la conscience qu'il cessera de se confondre avec la durée psychologique, qu'il en déplacera plutôt le point d'application, et par là, rendra nécessaire une participation directe des choses à la durée même ». Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, *op. cit.*, pp. 43-44. C'est ainsi qu'il sauve la philosophie de Bergson pour atténuer son caractère spiritualiste.

sont *effectivement* »[98]. Ces phrases nous indiquent que la vie concrète dont Politzer fait usage est la vie matérielle doublée des études de psychologie concrète inspirée par Freud. Voilà une figure ébauchée du freudo-marxisme en France qui fait écho à celle Wilhelm Reich en Allemagne.

Ce drapeau marxiste en révolte contre l'universitaire, Nizan l'agite le plus manifestement. Il le fait en s'interrogeant sur « le sens social du bergsonisme » dans sa recension du livre de Politzer :

> Ce livre est utile sans doute. Car il formule quelques-unes des exigences que doit apporter une philosophie réellement concrète de l'homme tel qu'il est. […] mais là où il s'agit de définir le sens social du bergsonisme, Arouet ne va pas au fond. On se sent en présence d'un essai d'interprétation marxiste arrêtée à mi-chemin. Il s'agissait de démonter une idéologie par ses causes et sa fonction : il fallait donc être radical. Être radical, dit Marx, c'est prendre les choses par la racine : les racines du bergsonisme ne sont pas toutes mises à nu. Il y a des travaux où l'on ne doit pas être sommaire. Ainsi Arouet semble passer sur ce problème important du bergsonisme : quel est le sens social, la fonction concrète du mythe de la vie intérieure chez Bergson ? Ce repli sur soi dont la technique de l'intuition fournit la méthode, méthode que son abstraction même rend valable pour n'importe qui, est un trait de l'esprit bourgeois de ce temps. Il témoigne d'une impuissance irrémédiable, d'un refus du monde humain. Arouet explique peu les causes et le rôle de ce repli. On ne voit pas non plus comment la liberté bergsonienne esquive toute recherche réelle de la liberté[99].

Il ne s'agit ni du cliché d'une époque divisée entre bourgeois et prolétariat, que, sans doute, Nizan contribue à vulgariser pour partie, ni de la division de la vérité distribuant le vrai au prolétariat et le faux à la bourgeoisie, division, susceptible

---

[98] *Ibid.,* p. 202.
[99] Paul Nizan, « F. Arouet – *La fin d'une parade philosophique : le Bergsonisme* », *La Revue marxiste*, n° 2, 1er mars 1929, pp. 236-238, repris in *Articles littéraires et politique, Volume I, 1923-1935,* édition établie par Anne Mathieu, Nantes, Joseph K, Préface de Jacques Deguy, 2005, pp. 90-92, p. 92.

d'incorporer le savoir véritable dans le pouvoir du prolétariat, qui est, à la fois pratiquement et théoriquement, aujourd'hui, insupportable et injustifiable. Mais, philosophiquement, il s'agit chez Politzer et chez Nizan d'un *geste* vers le social contre la philosophie d'intériorité. Ce geste nous fait signe qu'il existe ce qui ne doit pas nous être *indifférent*. Il récuse résolument de donner à la philosophie la place privilégiée qui lui permet de survoler la société sans s'y engager. Par conséquent, il s'agit de s'interroger sur l'homme par rapport au social. C'est sous cet angle qu'il est clair que Nizan est influencé par le marxisme. Nizan prolonge la question qu'il pose dans le compte-rendu du livre de Politzer, c'est-à-dire, l'interrogation sur le « repli sur soi » de la génération qui le précède, dans l'article titré « Notes-programme sur la philosophie », paru en décembre 1930 dans la revue du *Bifur* qu'il dirige :

> il existe des hommes. Et l'Homme est l'objet théorique de la Philosophie. Il faut que la Philosophie saisisse qu'il n'y a pas seulement homo faber et homo sapiens, homo phenomenon et homo nooumenon, homo economicus et homo politicus, mais le manœuvre avec trente francs par jour et le monsieur qui habite les Champs-Élysées, la fille qui va au cours Villiers et celle dans le XIIIe dont les règles sont retardées. Je ne rencontre pas homo nooumenon, mais je vois la figure de Tardieu et ensuite je lis un rapport sur le travail forcé. Ces existences me paraissent poser des questions réellement philosophiques[100].

Ce qui motive ici la philosophie chez Nizan ne ressemble-t-il pas, précisément, à ce qui chez Sartre le mène au marxisme, et qui fait que Sartre va consacrer un article pour exprimer son amitié et sa volonté de lui rendre hommage[101] ? Quoi qu'il soit vrai

---

[100] Paul Nizan, « Notes-programme sur la philosophie », *Bifur*, n° 7, décembre 1930, pp. 26-39, repris in *Articles littéraires et politique, Volume I, 1923-1935,* édition établie par Anne Mathieu, Nantes, Joseph K, Préface de Jacques Deguy, 2005, pp. 119-129, p. 124.

[101] En se rappelant l'année 1925 où il est étudiant et ou même les étudiants communistes se privent de faire recours au Marxisme et à la pensée de Hegel dans les examens, Sartre trahit dans *Questions de*

ou non, la philosophie partant de « ces existences » est pour Nizan *scandaleuse* d'autant qu'elle menace la légitimation de la philosophie établie : « Il me paraît inhumain de ne pas causer de scandales philosophiques. J'aime mieux les hommes que la philosophie, si elle m'écarte du parti des hommes. D'ailleurs la philosophie a toujours paru scandaleuse à certaines gens lorsqu'elle a coïncidé avec des entreprises concrètes dirigées par des hommes »[102].

Dans cette prédilection pour l'Homme et cette inimitié contre la pensée universitaire que Nizan a mises en relations antagonistes, se profile déjà l'argumentation essentielle qu'il déploie dans son livre *Les chiens de Garde*. Il y pose la question de savoir « Quelles peuvent être les relations de la philosophie et des hommes »[103] ? Autrement dit, en comptant les hommes qui jadis étaient exclus de l'objet philosophique, il s'interroge sur « l'efficacité de la philosophie » et « la destination de ses idées ». Bref, il pose la question du *telos* (but) quant à la philosophie au miroir de la grande masse des hommes. Ce qui le mène à classer les philosophies en deux catégories : celles contemplant et rêvant le monde comme éternel, et celles pensant pour y agir. Les philosophes du premier type sont pour lui « une collection d'hommes apparemment dispensée des conditions locales et temporelles qui permettent dans l'ensemble de tous les autres cas de repérer les positions et la fonction des groupements

---

méthode ses mémoire de cette époque : « sans tradition hégélienne et sans maîtres marxistes, sans programme, sans instruments de pensée, notre génération comme les précédentes et comme la suivante ignorait tout du matérialisme historique. On nous enseignait minutieusement, par contre, la logique aristotélicienne et la logistique. C'est vers cette époque que j'ai lu *Le Capital* et *L'idéologie allemande* : cette lecture ne me changeait pas. Mais ce qui commençait à me changer, par contre, c'était la *réalité* du marxisme, la lourde présence, à mon horizon, des masses ouvrières, corps énorme et sombre qui *vivait* le marxisme, qui le *pratiquait*, et qui exerçait à distance une irrésistible attraction sur les intellectuels petits-bourgeois ». Jean-Paul Sartre*, Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985 (1960), p. 28.

[102] Paul Nizan, « Notes-programme sur la philosophie », *op. cit.,* p. 125.

[103] Paul Nizan, *Les Chiens de Garde* (1932), Marseille, Agone, 1998, préface de Serge Halimi, p. 29.

humains »[104]. C'est ce caractère *intemporel* et *indifférent* au (changement du) monde qu'il trouve dans ces philosophes et qu'il appelle « clercs », ou bien « les chiens de garde » (il est vrai que cette expression apparaît violente, mais, à notre connaissance, Nizan ne l'utilise dans le texte que pour titrer son livre). En prenant pour cible un de ces « chiens », Brunschvicg, il lui lance sa critique :

> Derechef, c'est que les philosophes ont pour envers des hommes : les uns possèdent donc des motifs de sentir que le monde est confortable, les autres n'arrivent point à s'y accoutumer. Les premiers se conforment au monde et ne voient point de raisons de le changer, ils n'aiment point les seconds qui n'acceptent pas le monde comme il va et veulent le changer. C'est pourquoi M. Brunschvicg n'aime pas Marx[105].

Ce faisant, derrière cette philosophie poursuivant l'éternité confortable, Nizan décèle une idéologie qui fonctionne, à son insu, au service de l'appareil de l'État. Sans doute, cela sert aussi de réponse à la question du « repli sur soi » dans la philosophie que nous avons marquée :

> Ce qui est ici en question est assez clair : il se trouve que depuis un peu plus d'un siècle, la philosophie française, à quelques francs-tireurs près, est une façon d'institution publique. Les idées philosophiques sont dans une situation privilégiée. Elles possèdent pour s'exprimer et se répandre un véritable appareil d'État. Comme la justice. Comme la police. Comme l'armée. Elles sont une production de l'université, si bien que tout se passe comme si la philosophie tout entière n'était rien d'autre qu'une philosophie d'État[106].

En un mot, la philosophie que Nizan vise rend possible le repli sur soi sous la

---

[104] *Ibid.,* p. 32.
[105] *Ibid.,* p. 60.
[106] *Ibid.,* p. 116.

condition qu'elle est indifférente à sa position et à la fonction qu'elle remplit dans son histoire. Dans cette critique parue trois ans après la crise économique de 1929, nous trouvons la raison forte, parce qu'elle insiste sur la nécessité de rendre compte de l'importance de la position que la philosophie prend et de la perspective qui en surgit lorsqu'elle essaie de répondre à l'exigence de la philosophie que demande la grande masse anonyme des hommes[107].

Néanmoins, il nous parait que cette critique ne va pas plus loin qu'une sorte de manifeste, d'autant plus obscure qu'elle ne déploie pas la philosophie pour l'Homme. Même si elle clarifie le défaut de la philosophie adverse, elle ne précise pas, quant à Nizan lui-même, le contenu et le sens de sa philosophie à venir, de sorte qu'elle ne reste qu'en son point de départ. Cette insuffisance se lie à une autre remarquée par Lefebvre et Guterman à l'égard de l'idéologie. Ils estiment l'ouvrage de Nizan, en disant que « Une certaine forme de critique prend un à un et dans le détail les penseurs de la bourgeoisie et montre concrètement comment ils contiennent l'apologie de l'ordre bourgeois et sont des « chiens de garde » ». En même temps, ils l'accusent de ne pas entamer l'éclaircissement de la source d'où sont nés ces penseurs et leur idéologie. Immédiatement après les phrases citées précédement, ils continuent :

> Cette critique, si indispensable soit-elle pour les besoins pratiques de la cause révolutionnaire dans les batailles journalières, n'est pas encore la forme supérieure de la critique. Elle n'explique pas le contenu même des idées de ces penseurs ; elle ne nous fait pas assister à leur naissance ; elle analyse le résultat idéologique, mais entre la base sociale dont ces idées ont surgi et leur forme particulière et leur contenu politique restent une

[107] Nizan affirme résolument que « la grande masse anonyme des hommes qui auraient réellement besoin d'une philosophie, c'est-à-dire d'une vision homogène de leur monde et d'un ensemble de jugements et de volontés claires, la grande masse des hommes qui auraient besoin d'un outillage intellectuel efficace pour réaliser les décisions de leur propre philosophie, sont privés par la bourgeoisie de ces établissements de pensée vers quoi ils tendent ». *Ibid.,* pp. 100-101.

marge, un espace vide et gênant. Il ne suffit pas de dire que la forme idéologique contient les faits politiques et économiques et qu'elle est l'apparence dont ils sont la réalité. Bien sûr, toute apparence correspond à une certaine réalité ; toute chose a une surface. Mais il s'agit précisément de montrer *comment* l'apparence peut être le *contraire* du réel – pourquoi la forme idéologique des phénomènes sociaux est mystifiée[108].

Dans cet angle, la mystification en tant que fonction d'idéologie n'est pas imputée à ses porteurs, parce que, pour la faire fonctionner, les idéologues ont besoin du milieu matériel dans lequel ils puisent sa force[109]. Ce milieu est la base sociale que Lefebvre et Guterman ont mis à jour, pour l'analyse historique, en se référant à l'analyse économique menée dans *Le Capital* de Marx. Mais cela ne veut pas dire qu'ils supposent une chaîne causale à sens unique de l'instance économique à l'instance idéologique. Au contraire, ils s'efforcent de distinguer de façon *théorique* ces deux instances l'une de l'autre plutôt que de les réduire l'une à l'autre pour intervenir dans la situation *politique*. Dès lors, comme le dit André Tosel, auteur du livre qui essaie de mettre en perspective l'histoire du marxisme au 20e siècle, leur tâche est à la fois « politique et théorique »[110].

Leur discours antifasciste à double exigence né autour de l'*Avant-Poste* se formule immédiatement après janvier 1933 où Hitler arrive au pouvoir en Allemagne et

[108] Henri Lefebvre et Norbert Guterman, *La conscience mystifiée, suivi de La conscience privée*, Paris, Syllepse, Deuxième édition, 1999(1936), p. 150 (ce sont les auteurs qui soulignent).

[109] « La mystification ne peut pas être l'œuvre des idéologues. Car les penseurs n'inventent pas la matière de leur pensée ; ils brodent sur les thèmes qui naissent de la vie quotidienne ; leur travail est surtout une systématisation, une justification des idées et des contradictions qu'ils trouvent toutes prêtes. Kant a donné le nom d'impératif catégorique à certaines attitudes morales des philistins allemands de la fin du 18e siècle ; mais ces attitudes ont existé avant et en dehors de lui. Pour que les idéologues puissent conquérir une influence dans un milieu social déterminé, il faut que leurs idées aient une base sociale ; leur rôle se borne à sublimer un inconscient social. Ils ne font que renforcer les nœuds d'une nasse qui a été tendue par d'autres qu'eux. […] Le mouvement qui donne à la réalité sociale son revêtement idéologique ne peut pas être l'œuvre exclusive de quelques penseurs ou menteurs spécialistes ». *Ibid*., pp. 150, 153.

[110] André Tosel, « Henri Lefebvre ou le philosophe vigilant 1936-1946 : autour de *La conscience mystifiée* », *Le marxisme du 20e siècle*, Paris, Syllepse, 2009, pp. 229-256, p. 240.

où « la politisation des intellectuels » s'amorce. Enzo Traverso, l'historien qui a écrit une histoire des années 1914 à 1945 dans la perspective de « la guerre civile européenne », en reprenant l'expression « engagement » des intellectuels « en situation » dont Sartre donnera la définition, explique que le tournant de cet engagement des intellectuels n'est pas 1917, année de la révolution russe, mais 1933 et que cet engagement s'étend à l'Europe, passant par la guerre civile espagnole (1936-1939). Il caractérise précisément ce qui est le changement du statut des intellectuels représenté par l'expression de Zola « J'accuse » au temps de la mobilisation antifasciste : « La notion d' « intellectuel » s'enrichit d'une signification inconnue à l'époque de l'affaire Dreyfus, car les attributs qui définissent son statut ne sont plus seulement la plume et la parole, mais aussi, ne fût-ce que symboliquement, les armes »[111].

D'ailleurs, Traverso considérant comme « un *éthos* collectif », ou bien une défense de « l'héritage des Lumières », la raison de ce qui rend possible cette mobilisation antifasciste « divisé[e] en une pluralité de courants (marxiste, chrétien, libéral, républicain) »[112], dit ce qu'il y a dans cet événement : « La menace fasciste étant le ciment qui permet la coexistence exceptionnelle dans un même mouvement de courants très divergents, l'antifascisme est un espace public dans lequel se croisent des options inévitablement destinées à entrer en conflit une fois cette menace dissipée »[113].

C'est exactement au début de l'histoire de la mobilisation des intellectuels contre le fascisme que l'*Avant-Poste* se situe. Si nous retraçons son itinéraire, cela se divise en deux moments. Premièrement, par rapport à la critique que Politzer et Nizan formulent,

---

[111] Enzo Traverso, « Les antinomies de l'antifascisme », *La guerre civile européenne*, Paris, Hachette littératures, coll. « pluriel », 2009 (2007), pp. 305-331, p. 308.
[112] *Ibid.,* pp. 312, 315.
[113] *Ibid.,* p. 317.

Lefebvre et Gutermann posent le contenu de leur philosophie du marxisme comme un *matérialisme dialectique*. De cet effort témoigne tout d'abord la réponse de Lefebvre aux questions que Denis Rougement adresse aux jeunes « enragés » dans la revue *Nouvelle revue française* en 1932, titrée « Du culte de « l'esprit » au matérialisme dialectique »[114]. À précisément parler, ce passage s'explique par celui de la philosophie de l'esprit en tant qu'intériorité retirée du monde face au matérialisme dialectique que Lefebvre revendique comme programme de la philosophie du marxisme et qu'il publiera en livre en 1939 sous le même titre[115].

En deuxième lieu, en s'appuyant sur ces études rigoureuses, Lefebvre et Guterman interviennent dans la situation où le fascisme prend le pouvoir aussi bien en Italie qu'en Allemagne, au travers de la revue *Avant-Poste* et des livres, entre autres, *La conscience mystifiée*. C'est autour de cette revue que cet ensemble de travaux se joue. L'une des importances de l'*Avant-Poste* consiste dans les enquêtes qu'elle mène sur le fascisme[116]. Au début du discours préliminaire à ces enquêtes, Lefebvre écrit que « On sait seulement que le fascisme prend dans chaque pays une forme spécifique, et qu'il est toujours prêt à dire : « Je ne suis pas le fascisme, je suis la Révolution ! » »[117]. Significativement, en disant ainsi, Lefebvre dénonce l'« escroquerie » à la révolution faite par le parti national-socialiste[118].

---

[114] Henri Lefebvre, « Du culte de « l'esprit » au matérialisme dialectique », *La nouvelle revue française*, n° 231, 1[er] décembre 1932, pp. 802-805.
[115] Henri Lefebvre, *Le matérialisme dialectique,* Paris, Presse Universitaires de France, nouvelle édition, 1990 (1939).
[116] Du reste, Burkhard en énumère trois qui semble relier l'une à l'autre : 1) en prolongeant l'entreprise de la Revue marxiste, elle publie la traduction du texte de jeune Marx ; 2) dans deux articles qu'ils y rédigent, « l'individu et classe » et « la mystification », ils applique l'analyse marxiste avec rigueur ; 3) l'entreprise de la démystification de l'idéologie nazisme. Bud Burkhard, "And So Ends the Avant-Garde (?)" *French Marxism between the Wars*, *op. cit.*, pp, 110-147.
[117] Henri Lefebvre, « Le fascisme en France, aperçus généraux », *Avant-Poste, revue de littérature et de critique*, Paris, José Corti, n° 2, Août 1933, pp. 68-71, p. 68.
[118] Sur ce point, voir aussi l'article de Michel Trébitsch, historien intellectuel, qui consacre plusieurs

Mais cette entreprise antifasciste de l'*Avant-Poste,* aussi bien que de la *Revue marxiste,* poursuit l'indépendance théorique face aux communistes officiels et s'y heurte, car toujours le problème du financement en arrière plan. Trébitsch précise que « Selon Henri Lefebvre, c'est Aragon qui se chargea de mettre fin à la tentative d'*Avant-Poste* : il « m'a convoqué, littéralement torturé pendant plusieurs heures, d'abord pour savoir d'où venait l'argent »[119]. De sorte que « le décalage d'*Avant-Poste* avec la ligne officielle tient dans la volonté affichée de faire œuvre théorique, et c'est de cette façon que l'analyse du fascisme qui est esquissée peut apparaître marginale »[120]. Ainsi, la vie de la revue va se clore, elle aura été éphémère.

Malgré tout, ce fait ne signifie pas qu'il n'y a pas grand chose à penser dans l'aventure antifasciste que Lefebvre et Guterman mènent, parce que cette aventure, Trébitsch et Tosel l'indiquent, peut s'aligner sur les autres critiques formulées par les penseurs de cette époque : Simone Veil, Jean Cavaillès, Georges Bataille, Daniel Guérin, etc. Il reste donc à examiner son contenu théorique. Cela vaut la peine de le faire d'un double point de vue. D'abord, de celui du présent, pour (re)considérer l'antifascisme, nous devons penser le propre de ces événements, en nous éloignant de la propagande communiste, et l'interpréter, au contraire, en regard du totalitarisme[121]. L'autre point de vue se lie directement à notre intérêt, parce qu'il nous fait souligner que la naissance de la critique de la vie quotidienne chez Lefebvre ne peut pas se séparer de cette situation.

articles à Lefebvre dans l'entre-deux-guerres. « Henri Lefebvre et la revue *Avant-Poste* : Une analyse marxiste marginale du fascisme », *Lendemains*, n° 57, 1990, pp. 77-87, p. 82.

[119] *Ibid.,* p. 80.

[120] *Ibid.*

[121] Il est évident que Traverso, dans le livre que nous avons mentionné plus haut, refuse ces deux interprétations communiste et libérale pour mieux restituer le contexte historique compliqué et juger ce qu'il y a dans cet événement historique. Nous prenons le parti de cette position.

(c) Mystification politique

C'est au début du tournant décisif marqué par la montée du fascisme que la critique de la philosophie universitaire caractérisée par l'intériorité parvient au-delà de cette intériorité, au social. Dans cette double transition politique et théorique, il s'agit de la théorie de la mystification dont l'effet est produit par la médiation des idées et des représentations. Cette théorie nous renvoie au problème de la conscience. Lefebvre et Guterman disent de la mystification ceci : « Nous appelons mystification ce moment de la conscience sociale, – de l'idéologie – où d'anciennes formes en voie de dépassement deviennent mensongères »[122]. Dans cette perspective, la forme des idées n'est pas éternelle, mais elle doit se juger par rapport au processus historique qui la fait vaciller.

Pour clarifier la théorie de la mystification, il nous faut tout d'abord examiner le premier article de la revue dans lequel elle apparait. Ensuite, nous trouverons son développement dans l'article « la mystification » et *La conscience mystifiée* qui en résulte. En faisant ces lectures, nous découvrirons les liaisons entre la théorie et la pratique, entre la pensée et la vie quotidienne, que Lefebvre s'efforce de fonder dès son activité dans la revue *Philosophies*.

L'article « l'individu et la classe » inaugurant la revue *Avant-Poste* déclare sa tâche d'éclaircir le rapport entre l'individu et la société dans l'opposition du bourgeois (libéralisme) et du nationalisme. Il vise d'abord la conception du nationalisme et celle du libéralisme, selon laquelle, le premier identifie la société à l'entité unique comme

---

[122] Henri Lefebvre et Norbert Guterman, *La conscience mystifiée*, *op. cit.,* p. 79.

étant une nation, tandis que le second considère la société comme une construction à trois étages : individu, patrie (territoire), humanité. Dans cet article, un des points déterminants que Lefebvre et Guterman proposent s'explique par le fait que le fascisme ne procède pas linéairement de la crise économique, mais de la culture bourgeoise dont les discours ont une fonction de mystification de la situation de crise. En d'autres termes, en profitant d'une brèche entre la réalité et l'illusion dans la conscience sociale, que la culture bourgeoise crée, le fascisme la creuse plus profondément. De cette brèche concernant l'humanité comme *universalité concrète* (Hegel), ils remarquent :

> L'humain ne peut se réaliser qu'en surmontant les nations. Si les nations et les patries sont les cadres naturels de la vie sociale, d'une part elles mettent en échec l'humain et l'universel ; d'autre part, elles englobent et absorbent l'individu. Le libéralisme veut tout arranger. […] Le nationalisme fasciste est venu démontrer par les actes la fausseté de cette banale construction : il prouve que dans la société bourgeoise ni l'individu, ni « l'homme » ne sont réels, mais seulement le cadre de la domination bourgeoise : la nation. Cette nation, masque du capital, fait tout pour absorber l'individu tout entier dans sa réalité et dans sa conscience. – La guerre impérialiste n'avait pas suffi à éclairer les libéraux[123] !

En résumé, la montée du nationalisme fasciste présuppose l'existence de la domination idéologique de la bourgeoisie, dont la fonction est d'exclure à la fois l'humanité et l'individu pour maintenir le capitalisme en cour et le régime politique qui le soutient. De là, ils construisent pour ainsi dire la théorie de la formation de la société. Ils tirent de la sociologie durkheimienne deux idées positive et négative : négative, parce que cette sociologie commence à vouloir comprendre l'individu et finit par absorber l'individu dans le seul groupe, à savoir la nation au nom de la société en

[123] Henri Lefebvre et Norbert Guterman, « L'individu et classe », *Avant-Poste, revue de littérature et de critique*, Paris, José Corti, n° 1, juin 1933, pp. 1-9, p. 2.

général ; positif, parce qu' « elle prouve irréfutablement que la conscience individuelle ne s'explique pas par elle-même »[124], c'est-à-dire que celle-ci ne peut pas se fonder sur elle-même. Cette réfutation de la formule cartésienne « je pense, donc je suis » supposée comme donnée première et évidente, Lefebvre et Guterman la partage avec Durkheim. Cependant, ils substituent à l'idée négative de Durkheim, selon laquelle la société est conçue comme entité unique sans conflit, la conception marxiste de la société divisée en classes. Ils essaient de nuancer le rapport entre l'individu et la classe pour éviter le déterminisme de l'une sur l'autre :

> La réciprocité de la classe et de l'individu est un fait fondamental. La classe est faite d'individus reliés par des rapports sociaux réels qui sont en dernière analyse des rapports de production et de propriété. La sociologie marxiste ne nie absolument pas l'individu ; au contraire, ce sont la psychologie et la sociologie bourgeoises qui l'égarent et qui l'absorbent. Quand elles l'identifient à l' « homme » en général, elles le dépouillent de tout caractère concrètement humain et créateur ; quand elles lui donnent un caractère concret, il s'agit toujours d'un mysticisme national plus ou moins masqué qui le dévore[125].

Il faut ici remarquer deux choses. Premièrement, par rapport à l'homme en général qu'ils dénoncent, ils vont défendre le concret de la classe en tant que « réalité mouvante et sans limites rigides » ayant « une marge de déclassés et de transitionnels ». Pour ce faire, ils invoquent son existence dans la vie quotidienne :

> La classe n'est pas une abstraction ; elle correspond à la vie pratique et quotidienne commune à beaucoup d'êtres ; elle définit les conditions de cette vie quotidienne. Un prolétaire a la vie quotidienne d'un homme membre d'une classe privée de moyens de

124 *Ibid.,* p. 3.
125 *Ibid.,* pp. 3-4.

production. Les individus ne sont pas réels chacun pour soi ; ils sont réels dans l'ensemble de leurs rapports réciproques, par et dans la classe. Inversement, la classe est la réalité de l'ensemble des individus qu'elle enveloppe[126].

Ces phrases nous indiquent qu'ils désignent la vie quotidienne comme un champ pratique, une scène de lutte où se représente le jeu des idées et des apparences, sous la forme de la mystification, entre la réalité et l'illusion ainsi qu'entre le vrai et le faux[127]. Cette remarque nous mène au deuxième point qui met au jour la tâche qu'ils assument dans cette époque. Il s'agit de l'idéologie sous la théorie de la mystification. À ce titre, ils remontent à la source de l'idéologie bourgeoise, c'est-à-dire aux conditions historiques qui rendent possible la mystification, en posant la question suivante : « si l'individu est réel dans sa classe, comment se fait-il que l'individu bourgeois n'ait pas une conscience directe de sa classe qui est dominante d'une société et d'une culture » [128]?

Ils y répondent, en repérant la position historique de l'individualisme dans la culture bourgeoise et l'idée abstraite de l'homme qui le crée. Alors, comment l'individualisme sert d'explication à la domination de l'idéologie bourgeoise ? Ils tirent deux contenus positif et négatif de la formation historique de l'individualisme. D'une part, ils s'accordent sur le rôle qu'assume la bourgeoisie que, en fondant les droits de l'homme, elle promeut la valeur de l'individu pour briser le système féodal et pour remplacer la production patriarcale par les relations contractuelles en contrepoint de la

---

126 *Ibid.,* p. 4.

127 Cf). « *Il s'agit définitive d'une critique de la vie quotidienne, car nous prenons volontairement le mot pensée dans son sens le plus large : toutes les idées que les hommes se font sur leur vie, tous les essais pour réunir ou justifier ces représentations* ». Henri Lefebvre et Norbert Guterman, « La mystification : Notes pour une critique de la vie quotidienne », *Avant-Poste, revue de littérature et de critique*, Paris, José Corti, n° 2, Août 1933, pp. 91-107, p. 92 (c'est les auteurs qui soulignent).

128 Henri Lefebvre et Norbert Guterman, « L'individu et classe », *op. cit.,* p. 5.

nouvelle force de production. De l'autre, ils critiquent la classe bourgeoise dans son opposition à la montée du prolétariat, se bornant à lui accorder les droits égaux. En bref, la bourgeoisie niant la réalité de la société divisée en classes affirme la réalité unique de l'individu. C'est la raison pour laquelle Lefebvre et Guterman disent que l'« individualisme est un des éléments essentiels de sa conscience de classe »[129]. Cela explique l'être bourgeois et son fait paradoxal : en niant la réalité des classes y compris la sienne, la classe bourgeoise exerce l'idéologie comme classe.

Cette promotion de l'individu et de l'homme en général occulte la réalité des classes en même temps qu'elle produit l'effet social, même sur la classe prolétaire. Comme ils précisent :

> Dans la mesure où le prolétaire ne conquiert pas une activité de classe économique, politique et culturelle, il est sous la domination de l'idéologie bourgeoise. Il se croit lui aussi individu indépendant, libre, non membre d'une classe – membre d'une nation. Il est lui aussi religieux, mystique, inquiet. Chez lui comme chez les bourgeois, une commune recherche de différences dérisoires (dans les costumes, dans les idées, dans les goûts, etc.) entretient le sentiment de la différenciation que l'individualiste proclame comme une valeur en soi. Il est individu comme le bourgeois, mais sans les avantages de la bourgeoisie, sans la domination, sans le cynisme des plus intelligents parmi les bourgeois. Deux fois dupe et mystifié.

Ils trouvent cette idéologie de l'individualisme et son effet aussi bien illusoire que réel dans le nationalisme fasciste :

> La fausseté de l'individu bourgeois sera nécessairement reconnue. Le nationalisme fasciste connaît cette fausseté et en abuse. Conformément à toute l'inspiration de la science et de

[129] *Ibid.,* p. 6.

> l'action bourgeoises, il ne *comprend* pas les individus, il les détruit ; il les manœuvre brutalement, les utilise, les agglomère en foules mystifiées. Il les nie en exigeant d'eux un total sacrifice à la nation. […] En réalité voici quelle est la situation des masses : l'individu, réduit à concevoir son être social non comme une réalité concrète et directe, mais comme une détermination abstraite de devoirs sociaux et croyant appartenir à une unité abstraite (par exemple la nation), – tend, lorsqu'il n'arrive pas à s'expliquer lui-même et à concentrer son activité autour d'une réalité de classe, – à la concentrer autour d'une *idée pathétique*[130].

C'est ainsi que l'idéologie du nationalisme discourant dans le domaine de la culture apparaît comme une *mystification politique.* Cette mystification politique exige la tâche de la démystification qui se fixe l'objectif de réaliser la société sans classe[131]. L'objectif de cette émancipation serait considéré, si l'on veut, comme appartenant au « grand récit ». Mais, à cette époque, ce récit est récit imminent. L'objectif est donc plus conjoncturel que téléologique. Parallèlement à cette poursuite, Lefebvre et Guterman continuent de développer leur pensée. Regardons de près leur effort.

La dimension nouvelle qu'ils insèrent dans l'article « la mystification » et *La conscience mystifiée* qui en résulte s'explique par l'addition des concepts d'aliénation et de fétichisme à celui de mystification. C'est cette dimension qui est absente de l'article « l'individu et la classe ». Ils clarifient les relations de ces trois termes et ce que ceux-ci nous permet de comprendre : « Fétichisme, aliénation, mystification, sont trois termes presque identiques, trois aspects au sens fort. Ils nous permettent de saisir l'unité complexe de l'économie et des formations idéologiques. Le matérialisme ne réduit pas

[130] *Ibid.,* pp. 6-7.

[131] « Actuellement, le prolétariat représente les intérêts et les aspirations de l'immense majorité des hommes ; sa mission historique est de supprimer toute exploitation et de réaliser la société sans classes. En transformant la société toute entière, il se transforme lui-même et il transforme les autres classes. C'est seulement dans la société sans classes et sans exploitation que l'idée de l'homme et de l'humain aura un contenu réel, et c'est alors seulement, après l'abolition de toute institution contraignante due à l'existence ou aux survivances des classes, que l'humain et l'individuel coïncideront ». *Ibid.,* p. 9.

l'idéologie à l'économie : il suit au contraire les naissances complexes des idéologies en rapport avec la praxis sociale (l'économie d'une société donnée) »[132].

Pour comprendre ce rapport complexe de l'idéologie (la structure supérieure) à la base économique et l'originalité de cette argumentation, nous évoquerons brièvement la spécificité du mode de production capitaliste que Marx a caractérisée dans son *Capital* et auquel Lefebvre et Guterman se sont référé.

Ce qui est caractéristique du mode de production capitaliste est la forme de marchandise. « Le caractère mystique de la marchandise » n'apparaît jamais d'autant qu'elle est considérée sous sa forme de valeur d'usage, soit que ses propriétés assouvissent les besoins de l'homme, soit qu'elles soient produites par le travail humain. La source du caractère mystique et métaphysique de la marchandise doit être révélée par l'organisation du travail social que forme l'ensemble des travaux privés, où le rapport social déterminé des producteurs correspond à celui des produits du travail. La valeur du travail social à ce stade s'organise sous la condition que les propriétés de chaque travail particulier, qualitatif et incompatible l'une avec l'autre, même incommensurable l'une à l'autre *s'abstraient* au sens où elles sont traitées comme mesurable à l'aune de la quantité dont l'étalon est l'argent, et qu'elles deviennent égalitaire et échangeables, l'une contre l'autre. « La forme sociale » qu'acquiert ce caractère du *travail abstrait* détermine la valeur des produits du travail dans le mode de la production capitaliste. Ce point d'argumentation nous permet de comprendre le « caractère mystique de la marchandise ». Cela veut dire pour Marx que, dans ce mode de de production, le monde sensible et personnel se transforme en monde métaphysique et dépersonnalisé. Marx

---

132 Henri Lefebvre et Norbert Guterman, *La conscience mystifiée*, *op. cit.,* pp. 163−164.

l'explicite dans ses phrases les plus connues :

> C'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles. Pour trouver une analogie à ce phénomène, il faut la chercher dans la région nuageuse du monde religieux. Là les produits du cerveau humain ont l'aspect d'êtres indépendants, doués de corps particuliers, en communication avec les hommes et entre eux. Il en est de même des produits de la main de l'homme dans le monde marchand. C'est ce qu'on peut nommer le fétichisme attaché aux produits du travail, dès qu'il se présente comme des marchandises, fétichisme inséparable de ce mode de production[133].

Entendons du moins par le mot « fétichisme » que le rapport des choses détermine le rapport des hommes. Cela veut dire aussi que la valeur d'échange l'emporte sur la valeur d'usage pour déterminer la forme sociale du travail, parce que « les travaux privés ne se manifestent en réalité comme divisions du travail social que par les rapports que l'échange établit entre les produits du travail et indirectement entre les producteurs ». Et Marx de conclure dans les phrases qui suivent les précédentes que : « Il en résulte que pour ces derniers [les producteurs] les rapports de leurs travaux privés *apparaissent* pour ce qu'ils *sont*, c'est-à-dire non des rapports sociaux immédiats des personnes dans leurs travaux mêmes, mais bien plutôt *des rapports sociaux entre les choses* »[134].

C'est exactement dans ces rapports sociaux entre les choses que Marx définit le statut spécifique du travailleur dans le mode de production capitaliste. Le travailleur dans le monde moderne est, observe Marx, *libre* au double sens. « Premièrement, le travailleur doit être une personne libre, disposant à son gré de sa force de travail comme

[133] Karl Marx, trad. fr. par Maximilien Rubel, *Le Capital, Livre I*, Paris, « folio », 1963, p. 154.
[134] *Ibid.,* pp. 154-155.

de sa marchandise à lui »[135]. Cette liberté permet au travailler de se libérer des rapports personnels (par exemple, entre maître et serf) du régime féodal, rapports caractérisés par une politique souvent violente. Et « secondement, il [travailleur] doit n'avoir pas d'autre marchandise à vendre, être, pour ainsi dire, libre de tout, complètement dépourvu des choses nécessaires à la réalisation de sa puissance travailleuse »[136]. Ce « libre », synonyme de « dépourvu », de « dépossédé » ou de « manque » de moyens de production (le capital fixe –- terre, machine, etc.), annonce le monde asymétrique où si l'on devient l'acheteur ou le vendeur de la force de travail, cela dépend des moyens de production que l'on possède. Cette double liberté ambiguë jalonnée par les étapes historiques (les droits de l'homme, la révolution industrielle, etc.) nous permet de définir la spécificité du mode de production capitaliste distingué du régime précédent, à savoir féodal et ses conditions historiques d'existence. Comme Marx le formule :

> Il [le capital] ne se produit que là où le détenteur des moyens de production et de subsistance rencontre sur le marché le travailleur libre qui vient y vendre sa force de travail, et cette *unique condition historique* recèle tout un monde nouveau. Le capital s'annonce dès l'abord comme une époque de la production sociale[137].

Il est très clair que Lefebvre et Guterman s'appuient précisément sur cette argumentation de Marx, lors qu'ils écrivent :

> Les rapports entre les hommes sont masqués par des rapports entre objets, l'existence sociale des hommes ne se réalise que dans l'existence abstraite de leurs produits. Les objets semblent prendre une vie indépendante. Le marché domine les hommes ; ils deviennent le

[135] *Ibid.,* p. 265.
[136] *Ibid.*
[137] *Ibid.,* pp. 266-267.

> jeu de quelque chose qu'ils ne connaissent pas et qui les emporte. Le marché est déjà une machine et une fatalité. Les hommes sont déjà aliénés, séparés d'eux-mêmes. La division du travail, le travail lui-même, la fonction de chacun, la distribution du travail, les traditions et la culture, s'imposent comme nues et contraintes. Chacun reçoit l'œuvre de la collectivité comme l'effet d'une puissance étrangère[138].

Chaque travail particulier n'existe que s'il s'oblige de passer par le marché dont le mécanisme impose à chaque travailleur l'*effet total* abstrait et étranger à lui. Ils exigent de connaître cette dimension totale de la société. Lefebvre et Guterman élaborent d'ailleurs les questions du propre de la superstructure et de ses relations avec l'économie qui restent à expliquer précisément dans la pensée de Marx. Pour ce faire, comme nous l'avons déjà vu, il ne s'agit pas de réduire à la base économique l'effet spécifique qu'ont les idées en tant que telles sur la superstructure, mais de repérer son terrain spécifique par rapport à l'économie et, partant de là, de développer la théorie critique pour intervenir dans la situation. Cet effort s'illustre par le fait qu'ils ajoutent à la pensée économique de Marx la dimension à la fois idéologique et politique :

> *Les rapports entre hommes sont masqués par des rapports entre objets*. La marchandise est un rapport entre objets qui contient en le dissimulant un rapport entre hommes vivants. […]L'effet devient cause. La conscience de la production est masquée et inhibée par la représentation du produit. Cela dans des conditions complexes où intervient très tôt l'action « politique » des castes et classes dominantes, pour *arrêter* la représentation à ce stade mystificateur. Nous ne pouvons qu'indiquer ici ces processus complexes, qui empêcheront longuement (jusqu'à la période prolétarienne !) la société d'être représentée dans une idée adéquate[139].

---

138 Henri Lefebvre et Norbert Guterman, *La conscience mystifiée*, *op. cit.,* p. 106.
139 *Ibid.,* p. 159.

Cet effort serait marqué par une ressemblance à celui de György Lukács lorsqu'il refuse la théorie du reflet entre la superstructure et la base économique pour développer la théorie du sujet prolétarien, notamment dans son *Histoire et conscience de classe*. Toutefois, comme le montre Tosel, encore que Lukács marque le passage de la conscience de classe en soi à la conscience de classe pour soi, en « attribuant à un prolétariat idéal le pouvoir de disposer en toute connaissance de cause du savoir de la totalité sociale et de l'utiliser pour se faire force historique », il n'a pas interrogé les mécanismes qui empêchent ce passage, ni le processus de nationalisation encouragé par la politique effective des sociaux-démocrates, dans lequel le prolétariat se trouve[140].

En outre, à la différence de Lukács, Lefebvre et Guterman se vivent dans la position pour ainsi dire *objectiviste*. Cela s'explique par leur intention de délivrer une théorie de la connaissance matérialiste :

> *La théorie de la connaissance matérialiste se place d'emblée dans le véritable objectif. Elle éclaire en le quittant et en le dominant le subjectivisme mystificateur de la pensée bourgeoise.* […] *La connaissance humaine est un fait pratique et qui a une histoire. En elle la matière et la forme, les lois de l'objet et les lois de la pensée ont une unité indissoluble*[141].

En s'ancrant dans cette direction, ils proposent un diagnostic sur le double processus de l'internationalisation des monopoles du capital financier et du nationalisme en tant qu'exaltation de la forme nation, notamment en interprétant le discours politique sur la « révolution nationale » que le fascisme affiche :

---

[140] André Tosel, « Henri Lefebvre ou le philosophe vigilant 1936-1946 », *op. cit.,* p. 233.

[141] Henri Lefebvre et Norbert Guterman, « La mystification : Notes pour une critique de la vie quotidienne », *Avant-Poste, revue de littérature et de critique*, Paris, José Corti, n° 2, Août 1933, pp. 91-107, p. 92.

Dans les pays capitalistes, le nationalisme d'aujourd'hui n'est plus qu'un instrument des monopoles. La « révolution nationale » n'est plus ni révolutionnaire, ni nationale. Elle exprime la mainmise et les manœuvres du capital financier sur une nation. Elle n'est que l'asservissement de cette nation au capital monopolisateur qui est international[142].

Il est facile de trouver l'influence du traité de *l'impérialisme* de Lénine dans ces phrases : par exemple, le terme « monopole » indique le stade de monopole du capital financier advenant après la fin du stade de la concurrence libre. Qui plus est ce qui compte porte sur la remarque que l'échelle internationale de l'activité économique déborde les cadres nationaux, c'est-à-dire que la croissance économique ne correspond plus au marché national. C'est à partir de ce décalage que Lefebvre et Guterman indiquent l'endroit où paradoxalement la mystification politique se produit : en dépit de ou bien à raison du fait de l'asservissement des nations au capital, le discours du nationalisme, objet fétichiste de la politique, se mobilise jusqu'au point que la nation s'y identifie de façon hystérique.

Le phénomène du fascisme a validé la stratégie léniniste selon laquelle, dès lors que les pays capitalistes et impérialistes que la classe bourgeoise dirige mèneront la guerre mondiale, la classe prolétarienne transformera cette guerre en guerre civile, c'est-à-dire en lutte de classe. La réalité inverse à cette stratégie politique mène la guerre mondiale jusqu'à l'abîme, comme la tragédie de l'Allemagne à la fin de la première guerre mondiale.

Sous cet angle, nous pouvons mieux comprendre pourquoi Lefebvre et Guterman exigent la connaissance de la société en totalité, parce que, sans cette connaissance du

---

[142] Henri Lefebvre et Norbert Guterman, *La conscience mystifiée*, *op. cit.,* p. 88.

rapport du discours politique avec la réalité économique, la critique tourne toujours à vide. C'est la raison pour laquelle, ils critiquent la « sincérité » qu'éprouvent les moralistes et les spiritualistes. Il ne doute pas que ceux-ci ont ce sentiment. Pour autant, ils accusent la sincérité de ne servir à rien, d'autant qu'elle se retire à l'intérieur de la conscience sans s'ancrer dans la connaissance de la base sociale. Dans cet ancrage, ils prennent le champ idéologique pour terrain, c'est-à-dire, qu'ils agissent sur les idées à partir d'eux-mêmes pour transformer la vie quotidienne. Sans doute, ce choix tient à la volonté débutée dans la revue des *Philosophies*, d'articuler la pensée à la vie. En témoignent les phrases suivantes : « Une idée existe – cela veut dire qu'elle agit. […] La pensée ne se déroule pas dans un mouvement supérieur à la vie. Elle y prend part. Son indépendance est une illusion qui la rabaisse, et c'est une de ses ruses. Sa grandeur est d'être toujours une action. […] Les idées sont la conscience des rapports entre les êtres humains[143].

C'est sous cette tension entre l'idée et la vie ainsi qu'entre l'idéologie et la base sociale qu'ils mettent ensemble la nécessité de rétablir la théorie de la connaissance et la critique de la vie quotidienne : « Ce redressement de la connaissance et des représentations s'achèvera par une critique de la pratique, en tant qu'origine des idées et des illusions, *par une critique de la vie quotidienne* qui reste l'objectif dernier de toutes ces recherches préalables et qui, commencée par l'époque révolutionnaire, sous forme de science et de satire idéologique précise, ne s'achèvera qu'avec la transformation complète de la vie »[144].

Ce redressement de la connaissance qui sert à la critique de la vie quotidienne

[143] *Ibid.,* pp. 152-153.
[144] *Ibid.,* p. 207.

servira également, dans le sillage de Marx, « à déchiffrer le sens du hiéroglyphe[145] » du monde moderne.

Nous disons en passage que les suites des aventures des membres des Philosophies sont « tragiques ». En ce qui concerne Nizan et Politzer, le pacte germano-soviétique les a séparés. Rompant avec le PCF et s'engageant dans la bataille de la guerre, Nizan a été tué le 23 mai 1940 à Recques-sur-Hem ; résistants, Politzer et son épouse Maï ont été fusillés le 23 mai 1942 au Mont-Valérien. D'un autre côté, le livre, *La conscience mystifiée*, a été rejeté à sa publication par le communisme soviétique, proscrit et brûlé sous l'occupation des nazis. Il ne sera dès lors remis au jour qu'à sa deuxième édition de 1979. Dans ce contexte, on comprend au mieux comment les travaux de Hess, Trébitsch, Burkhard et Tosel contribuent à éclairer cette « (més)aventure » de la pensée critique. Sans eux, l'histoire des *Philosophies* resterait sombre dans l'oubli.

En dépit de cette coupure, Lefebvre envisage ce qui se poursuit des années 1930, en considérant *Mythologies* de Barthes comme étant le successeur de la critique de la mystification :

> Depuis lors, le concept de mystification est passé dans le langage courant, dans le domaine public, si j'ose dire, à travers des œuvres qui ont aussi fait date, par exemple *Mythologies* de Roland Barthes, un de ses meilleurs livres. Bien sûr, Barthes procède autrement, car la période fasciste est terminée, mais c'est dans la ligne de l'analyse de *La Conscience mystifiée* que Roland, un ami, a repris cette pensée critique, et, depuis, ces notions de mythes, de mythifications ou mystifications sont devenues journalistiques[146].

[145] Marx, *Le Capital*, *op. cit.,* p. 156.
[146] Henri Lefebvre, *Le temps des méprises*, Paris, Stock, 1975, p. 197. Hess témoigne des relations entre Lefebvre et Barthes : « Bien que né à Cherbourg, Roland Barthes avait des racines pyrénéennes. Lefebvre est souvent allé dans la maison de la mère du sémiologue, comme R. Barthes lui-même est souvent venu à Navarrenx…». Rémi Hess, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, Paris, A.M. Métailié, 1988, p. 321, n. 13. En fait, Barthes, en tant que critique littéraire, justifie une pièce de Henri Lefebvre sur Kierkegaard. Voir sur ce point : Roland Barthes, *Mythologies*, in *Œuvres complètes I 1942-1961*, Paris, Seuil, 2002, pp.

C’est par ce biais que la critique de la mystification en tant que celle de la représentation passe du temps de guerre à celui de paix. Parallèlement à cette transposition, la vie quotidienne sort de *l’état de siège*. Voici que le rideau se lève sur la nouvelle aventure de Lefebvre.

696-697.

Chapitre II — Le dépassement de la philosophie : au-delà de la dichotomie entre l'idéalisme et le matérialisme

II-1. L'objet de connaissance, la méthode, l'anthropologie philosophique dans la *Critique de la vie quotidienne : Introduction*

Peut-être est-il nécessaire de faire le point sur les résultats acquis, ne serait-ce que pour vérifier comment ce thème de la vie quotidienne se déploie de l'avant-guerre à l'après-guerre. Aussi est-il juste et utile de comparer *La Conscience mystifiée* éditée en 1936 et la *Critique de la vie quotidienne : Introduction*, achevée en 1945 à Toulouse mais publiée en 1947.

Par exemple, nous trouvons l'évolution de la problématique dans un chapitre du second ouvrage, titré « Le marxisme comme connaissance critique » dans lequel l'article « Individu et classe » de 1933 déjà discuté plus haut, précède *La Conscience mystifiée*, notre premier ouvrage, dont le contenu a été précédemment. Dans ce parcours Lefebvre affiche quelques objectifs critiques, ceux de l'individualité et de la mystification[147].

D'autre part, nous pouvons trouver dans l'*Introduction* l'approfondissement de la connaissance de la vie quotidienne en tant qu'objet théorique. Cette connaissance ne veut pas dire un constat empirique, immédiat, évident, naturel et éternel. La vie quotidienne renferme toutes sortes de pratiques humaines et son apparence naturelle est toujours déjà organisée et artificialisée, à savoir historiquement produite par la médiation de l'œuvre humaine, notamment caractérisée par le travail. En ce sens, elle nous incite à connaître le sentiment, l'entendement et la raison qui y surgissent ainsi que

[147] À ces deux objectifs, précisément, il en ajoute quatre : critiques de l'argent, des besoins, du travail et de la liberté. Henri Lefebvre, *Critique de la Vie quotidienne : l'Introduction op. cit.,*pp. 161-187.

son sens ambigu difficile à déterminer : d'un côté, elle apparaît comme les faits banals et familiers, car elle se trouve partout — dans le travail et les loisirs, dans le sommeil et la veille, dans la rue, dans le rapport sexuel entre hommes et femmes... ; de l'autre, elle a une dimension inconnue, informe, pour reprendre l'expression des surréalistes, « insolite » et « merveilleuse ». C'est pourquoi, dans le sillage d'Hegel, « Le familier n'est pas pour cela connu », Lefebvre écrit : « Allons plus loin et disons que le plus familier est le plus riche d'inconnu—non de mystère—, que ce riche contenu de la vie échappe encore à notre conscience, vide parce qu'elle se satisfait des formes de la Raison pure (*Sic*)»[148].

Autrement dit, la vie quotidienne nous est à la fois proche et lointaine. Proche parce que nous ne pouvons pas vivre sans elle, même si elle s'enlise souvent dans la routine misérable. Lointaine parce que nous sommes toujours prisonniers d'une forme quelconque de la raison pure en tant que connaissance a priori, de sorte que nous ne pouvons pas puiser dans sa richesse. Il en résulte que, malgré sa proximité, la vie quotidienne nous *échappe*. On pourrait dire que la vie quotidienne en tant qu'objet de connaissance a une structure de l'inconscient, ce qui est *familier* avec la conscience, pourtant réprimé par celle-ci, c'est-à-dire « l'inquiétante étrangeté (*Das Unheimliche*) ». Sans doute, Maurice Blanchot a bien saisi cette ambivalence chez Lefebvre, lorsque, s'en inspirant, il écrit comme suit : « Toujours les deux côtés se retrouvent, le quotidien avec son côté fastidieux, pénible et sordide (l'amorphe, le stagnant), et le quotidien inépuisable, irrécusable et toujours inaccompli et toujours échappant aux formes ou aux structures (en particulier celles de la société politique : bureaucratie, rouages

[148] *Ibid.,* p. 145.

gouvernementaux, partis) ». Mais il a une exquise formule condensée : « la profondeur de ce qui est superficiel »[149]. Cette ambivalence conduit Lefebvre à mener une vaste enquête intitulée « *Comment on vit* »[150] dans un cadre sociologique.

À partir de cette caractéristique indomptable de l'objet théorique de la vie quotidienne qui résiste à toutes les opérations de la raison pure, nous pouvons définir la méthode dialectique et l'anthropologie philosophique auxquelles correspond cette caractéristique elle-même.

En ce qui concerne la méthode dialectique, Lefebvre dit que « la *méthode dialectique* est un élément essentiel de la sociologie scientifique – de toute pensée scientifique »[151]. Cependant, il se garde de l'extrapoler formellement et de l'appliquer sans réserve à tel ou tel objet pour ne pas tomber dans une opération spéculative. Il importe pour Lefebvre de situer la philosophie au carrefour des sciences : « La méthode dialectique enveloppe, implique un contenu scientifique, philosophique et humain. La philosophie cesse ainsi d'être spéculative et systématique ; elle s'ouvre sur la science d'une part, et, d'autre part, sur la réalité humaine totale »[152]. Il s'agit de laisser la philosophie ouverte aux autres sciences et aux pratiques humaines.

Pour comprendre l'implication de la méthode elle-même, il faut quitter pour l'instant l'*Introduction* et passer au moment où Lefebvre essaie d'ouvrir la philosophie à la science sociale, en particulier, à la sociologie rurale sur le terrain de laquelle il décide de s'affronter aux contenus empiriques et scientifiques et d'élaborer sa méthode dialectique. C'est dans l'article « Perspective de la sociologie rurale » de 1953 qu'il la

[149] Maurice Blanchot, « La parole quotidienne » *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 355-366, p. 357.
[150] Lefebvre, *Critique de la Vie quotidienne I'Introduction, op. cit.,* p. 209.
[151] *Ibid.,* p. 190.
[152] *Ibid.,* p. 191.

formule comme une des formes de la pensée dialectique nommée « méthode régressive-progressive ». Bien entendu, les recherches de la vie quotidienne et de la sociologie rurale se distinguent proprement par leurs objets scientifiques (par exemple, la réalité paysanne se constitue des complexités horizontales (géographique) et verticales (historique)). Mais un lien tissé entre eux se vérifie par l'adage, nous l'avons vu, de Hegel qu'il cite en début d'article[153].

La question méthodologique, un des enjeux théoriques de l'article, se pose en critique des tendances de la sociologie rurale américaine à simplifier le problème méthodologique, de prendre « la méthode purement descriptive et empirique » et de parvenir à un empirisme intégral et à un formalisme statistique. Lefebvre explique ces tendances par le contexte historique du rural aux États-Unis : la vie paysanne américaine, originairement née de la colonisation, établissement de colons, et du peuplement sur une terre censée être libre, reçoit de la ville les modèles culturels et ne développe pas sa propre culture paysanne par rapport au milieu paysan européen où « l'agriculture a précédé l'industrie »[154]. En d'autres termes, à défaut du résidu féodal, « s'il y a une culture paysanne, elle n'a pas d'éléments traditionnels originaires »[155]. Dans cette caractéristique « sans histoire » de l'histoire de la vie paysanne américaine, Lefebvre repère la raison de l'usage de la méthode descriptive et empirique par la sociologie rurale américaine. En clair, si Gramsci entend par « américanisme », une émergence des masses comme étant un effet de reflet direct de la base économique (le

---

[153] « L'aphorisme de Hegel devrait venir en tête de toute méthodologie des sciences sociales : « *Ce qui est familier n'est pas pour cela connu*. » Vérité valable pour les gestes de la vie quotidienne – par exemple celui d'acheter ou de vendre un objet quelconque – pour les gestes du travail, pour la vie sociale dans son ensemble, ou encore pour la vie paysanne ». Henri Lefebvre « Perspectives de la sociologie rurale », *Du rural à l'urbain*, Paris, Economica, 2001(1970), 3e édition, pp. 63-78, pp. 63-64.
[154] *Ibid.,* p. 67.
[155] *Ibid.,* p. 68.

fordisme) dans la superstructure (la culture des masses), ceci à cause de l'absence du résidu féodal, Lefebvre, quant à lui, trouve dans cette même origine sa méthode dégagée de l'histoire.

Ainsi Lefebvre formule la question suivante : « La sociologie doit partir des faits actuels, de leur *description*. Mais quand ces faits ont une « épaisseur » historique, comment l'ignorer »[156]. Les liaisons entre la sociologie et la science de l'histoire se forment par les trois étapes qu'il dresse : descriptif, analytico-régressif, historico-générique. Pour éviter la simple répétition de ce que Lefebvre et les commentateurs en disent[157], nous mettrons en avant seulement l'aspect théorique du mouvement dialectique dans cette méthode. Donner l'épaisseur temporelle et historique aux faits immédiats et actuels implique une opération, à partir du temps présent qui fait retour au passé tout en dessinant un horizon possible pour retrouver ledit temps présent ainsi condensé. La méthode régressive-progressive est dès lors un instrument qui permet de donner des perspectives temporelles aux faits actuels. Elle ne nie pas les faits eux-mêmes, mais elle les met sur plan total en cours, en dessinant non seulement les vestiges du passé, mais aussi l'horizon du futur. Médiatisant et médiatisée par le présent lui-même, elle révèle l'épaisseur du temps présent.

Pour ce qui est de l'anthropologie philosophique au travers de la critique de la vie

---

156 *Ibid.,* p. 69.

157 Lefebvre précise les trois étapes respectivement ; « a) *Descriptif.* Observation, mais avec un regard informé par l'expérience et par une théorie générale. Au premier plan : l'observation participante sur le terrain. Usage prudent des techniques d'enquête (interviews, questionnaires, statistiques).
b) *Analytico-régressif.* Analyse de la réalité décrite. Effort pour la *dater* exactement (pour ne pas se contenter d'un constat pourtant sur des « archaïsmes» non datés, non comparés les uns aux autres).
c) *Historico-génétique*. Etudes des modifications apportées à telle ou telle structure précédemment *datée*, par le développement ultérieur (interne ou externe) et par sa subordination à des structures d'ensemble. Effort vers une classification génétique des formations et structures, dans le cadre du processus d'ensemble. Effort donc pour revenir à l'actuel précédemment décrit, pour retrouver le présent, mais élucidé, compris : *expliqué* » (sic). *Ibid.,* pp. 73-74. Pour mieux comprendre la méthode dialectique de Lefebvre, il est utile à voir l'ouvrage suivant : Rémi Hess et Sandrine Deulceux, *Henri Lefebvre, vie, œuvres, concepts*, Paris, Ellipses, 2009, pp. 71-90.

quotidienne, elle s'explique par le fait que Lefebvre fonde la nature humaine sur la vie quotidienne en tant que telle. Il la déduit de la procédure qui ressemble à la réduction transcendantale que la phénoménologie husserlienne effectue pour démontrer l'évidence et l'irréductibilité du moi au mécanisme psychologique et physique. À la différence d'Husserl, Lefebvre n'applique pas cette réduction au moi, mais à la vie quotidienne. À la fin de *La Critique de la vie quotidienne* dans l'édition de 1947, Lefebvre écrit :

> Les rapports des groupes et des individus interfèrent dans la vie quotidienne d'une manière qui échappe partiellement aux sciences spécialisées. Ces sciences tirent par abstraction de la réalité humaine, prodigieusement complexe, certains rapports, certains aspects essentiels. L'épuisent-elles ? Il semble qu'après avoir ôté de la réalité humaine les rapports actuellement connus par l'histoire, par l'économie politique, par la biologie, il *reste* une sorte d'énorme masse informe, mal définie. C'est le fond obscur dont se détachent les rapports connus et les activités supérieures (scientifique, politique, esthétique).
>
> De cette « matière humaine », l'étude de la vie quotidienne fait son objet propre. Elle l'étudie en elle-même et dans son rapport avec les formes différenciées, supérieures, qu'elle supporte. Et c'est ainsi qu'elle contribuera à saisir le « contenu total » de la conscience ; elle apportera cette contribution à l'effort vers une saisie de l'ensemble, de la totalité – à la réalisation de l'homme total[158].

Que ce recours à la procédure de la réduction (en tant qu'opération hypothétique d'enlever à la réalité humaine toutes les présuppositions scientifiques) soit phénoménologiquement juste ou non, ce n'est pas notre préoccupation. Il nous suffit de constater le sens de son argumentation, c'est-à-dire que c'est en affirmant l'irréductibilité de la connaissance de la vie quotidienne aux sciences parcellisées et spécialisées que Lefebvre essaie de montrer le lien qui *reste* entre l'homme et la vie

[158] Henri Lefebvre, *Critique de la Vie quotidienne I,Introduction op. cit.,* p. 267. Nous soulignons.

quotidienne.

La vie quotidienne définie comme ce qui est « résiduel » s'enchaîne avec la conception de « l'homme total ». Cet homme total n'est pas un homme-dieu qui succède à la mort du dieu pour devenir homme sans condition, mais bien cet homme et sa vie quotidienne se conditionnant réciproquement. Pour Lefebvre, l'épanouissement de l'homme en tant que sujet se lie étroitement à la constitution de la vie quotidienne en tant qu'objet : « Subjectivation et objectivation vont ensemble, indissolublement. […] Aucune théorie ne permet d'atteindre l'homme total, ni même de le définir. Cet homme enfin humain, cette « essence » de l'homme, qui n'existait pas encore et ne peut exister à l'avance, se réalise par l'action et dans la pratique, c'est-à-dire *dans la vie quotidienne* »[159]. Nous pouvons entendre par l'adjectif « total » l'impératif lefebvrien de l'inséparabilité entre le sujet et l'objet ainsi que la théorie (la pensée) et la pratique (la vie). Ce lien solide anticipe déjà ce que Lefebvre développe dans sa théorie de l'espace et préfigure l'humanisme marxiste auquel Andy Merrifield, théoricien de la géographie, ajoute l'adjectif « *spatialized* [*spatialisé*] »[160].

Étant précisés les points de continuation et de rupture de la critique de la vie quotidienne, il importe de marquer plus nettement deux objets dans ce qui suit. Cela porte d'abord sur le statut philosophique du marxisme, puis sur le concept d'aliénation dont Lefebvre fait usage dans le cadre de la critique de la vie quotidienne et qui représente une des armes de la critique sociale dans les années 60.

L'éclaircissement du statut philosophique du marxisme est un préalable pour considérer philosophiquement la pensée de la vie quotidienne chez Lefebvre, parce que,

---

159 *Ibid.,* p. 172
160 Andy Merrifield, *Henri Lefebvre : A Critical Introduction,* Routeledge, London, 2006, p. 61.

en addition de la différence, comme nous l'avons vue, d'avec la philosophie universitaire des années 1930, il faut marquer l'écart entre l'existentialisme et le marxisme officiel qui sont en rivalité de la Libération aux années 1960. Cela d'autant plus qu'il y a l'exclusion de Lefebvre du PCF en 1958, soit deux ans après la critique lancée par Nikita Khrouchtchev contre Joseph Staline et l'insurrection de la Hongrie.

À ce titre, nous sommes conduits à l'ouvrage de François Châtelet, *Logos et praxis*, sorti originellement en 1961, qui nous semble être l'un des premiers à s'efforcer de donner une définition à la philosophie marxiste, notamment développée en France, de l'après-guerre au début des années 60, ou bien de caractériser la nouvelle conception que Marx apport à l'histoire de la philosophie. Cela est exprimé par Châtelet dans la préface du son ouvrage :

> Le but de la présente recherche, qui tente de saisir la signification théorique du marxisme, c'est-à-dire de définir la manière dont Marx, en opposition à la philosophie traditionnelle, conçoit le travail théorique, dans sa forme et dans son contenu, est de contribuer à lever cette hypothèque. Le fil directeur qui guidera cette enquête est qu'aujourd'hui, aussi bien chez les adversaires que chez les partisans du matérialisme marxiste, a été oubliée l'idée, décisive pour Marx, qu'il faut cesser de « faire de la philosophie », au sens où Platon et Hegel « font » de la philosophie, que la tâche de la pensée théorique est désormais autre et que la constitution d'un discours universellement recevable, pour nécessaire qu'elle soit, n'est plus suffisante, que l'opération initiale définissant le matérialisme nie, dépasse et englobe la problématique philosophique[161].

Entre autres, il reprend de la pensée de Marx l'idée qu'ont laissés de côté les partisans et les adversaires du matérialisme dialectique, c'est-à-dire, l'« exigence d'une

[161] François Châtelet, *Logos et praxis*, Paris, Hermann, préface de René Schérer, 2009 (1961), p. 19.

Aufhebung de la philosophie[162] ». C'est dans les recherches de ce dépassement de la philosophie que se croisent les pensées de Châtelet et de Lefebvre. Pour ce dernier, ce dépassement n'est ni l'abolition de la philosophie, ni sa prolongation, mais « mène vers une plus haute complexité de la pensée[163] ». Il est certain que ces deux penseurs entretiennent une relation de proximité : Châtelet est un des animateurs de quelques revues importantes — *Voies nouvelles* (1958-1959), *Arguments* (1956-1962), etc. — pour propager la critique marxienne et marxiste, en incitant Lefebvre à y contribuer par des articles. Aussi, en nous focalisant sur la définition qu'ils donnent et formulent respectivement, nous penserons les relations théoriques qu'ils tissent.

Le deuxième objet concernant le destin du concept d'aliénation se lie au premier, mais s'en distingue en ceci qu'il concerne directement la question pratique. Que l'on entende, avant tout, par le concept d'aliénation ce temps où cet héritage hégélien-marxien se comprend comme une des armes critiques les plus efficaces. C'est effectivement l'époque où il est employé non seulement par Lefebvre, mais aussi par Sartre.

Mais cela ne dure pas longtemps. Pour dessiner brièvement son histoire, il faut évoquer sa mauvaise réputation depuis la parution en 1965 des livres de Louis Althusser, réputé être le fondateur du structuralisme marxiste. En simplifiant à l'extrême,

---

162 *Ibid.,* p. 21. Le mot « *Aufhebung* », un des concepts les plus caractéristiques de la philosophie de Hegel, s'est traduit souvent en français, dans cette époque, « le dépassement » ou « la sublimation ». Mais ce mot est à difficile à traduire en français, parce qu'il implique deux sens contraire en un seul mot : la conservation et la suppression ou l'abolition. Le verbe « *Aufheben* » aussi a la même difficulté. Il signifie simultanément « conserver » ou « réserver », « supprimer » ou « abolir », « sublimer » ou « dépasser » ou « élever (au niveau supérieur) ». Pour indiquer ce sens singulier, certains traducteurs proposent de le traduire en un mot néologique « sursumer ». Sur ce point, « relever », que Derrida propose, semble traduire au mieux le sens à deux termes ambivalents dans le vocabulaire du français. Quoi qu'il en soit, il faut souligner que « dépasser » et « le dépassement » que utilisent Châtelet et Lefebvre s'inscrivent dans la terminologie hégélienne.

163 Henri Lefebvre, Henri Lefebvre, *Métaphilosophie*, Paris, Syllepse, deuxième édition, 2001(1965), p. 39.

Althusser prétend qu'il faut distinguer les systèmes de pensée de Marx et de Hegel pour mesurer la puissance de la pensée marxienne. Parce que l'originalité de sa pensée prenant forme à partir de 1845, il est nécessaire de se débarrasser de l'œuvre qui précède et qui n'est qu'un *obstacle* à la connaissance vraie de la pensée marxienne. Nous entendons par là la *coupure épistémologique* proposée par Altusser. C'est ainsi que sont évacués les fameux textes de Marx appelés *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*. Car ils sont considérés d'inspiration idéaliste alors c'est dans ceux-ci qu'il utilise fréquemment le concept d'aliénation.

Par ailleurs, comme le remarque Laurent Husson qui est l'auteur de l'article intitulé « Sartre et Lefebvre : aliénation et quotidienneté »[164], le retour récent de la notion d'aliénation grâce à travaux de Franck Fischbach et de Stéphane Haber[165] ainsi que de la problématisation du thème du quotidien, posée et développée, nous l'avons déjà vue, par Macherey et Sheringham, suscite un nouvel intérêt théorique. En nous concentrant sur la spécificité que Sartre et Lefebvre donnent respectivement au concept d'aliénation, nous préciserons son ampleur dans leurs anthropologies.

II-2. Ce que signifie le dépassement de la philosophie

Est-ce qu'il y a une unité substantielle et monolithique de la philosophie du marxisme sous une même catégorie dans le matérialisme dialectique ? Immédiatement, Châtelet répond non : rien ne permit de grouper sous cette catégorie des philosophes

---

164 Laurent Husson, « Sartre et Lefebvre : Aliénation et quotidienneté », *Sartre et Le Marxisme*, Paris, La Dispute, 2011, pp. 217-239, pp. 217-219.
165 Franck Fischbach, *Sans objet, capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009. Stéphane Haber, *L'aliénation, vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, Presses universitaire de France, 2007.

hérétiques tels que H. Lefebvre et R. Garaudy, L. Goldmann et P. Naville, car la situation du début des années 1960 indique « certaines disparités de détail », la scission, ressemblante au conflit religieux à l'intérieur du marxisme lui-même. À ce titre, par rapport au marxisme qui se réclame de l'*orthodoxie*, « des recherches comme celles d'H. Lefebvre, de P. Naville ou de L. Goldmann sont qualifiées de dissidentes ou d' « originales » »[166], des recherches que nous qualifierions pour notre part d'*hérésies*.

Cependant, Châtelet ne considère pas l'opposition entre l'orthodoxie et l'hérésie marxistes comme un lieu d'éclairage dans lequel se profile la signification théorique du marxisme. Dans un premier temps, il reprend une autre vive polémique, celle entre ceux — dans ce camp se rangent théoriquement les noms de Staline, Garaudy, etc. — qui sont adeptes du matérialisme dialectique et ceux — Sartre, Merleau-Ponty, Wahl, etc. — qui, intéressés par la théorie marxiste, montrent une attitude dubitative et critique contre la philosophie générale dont ceux-là se réclament[167]. Bref, tout cela tourne autour de la question de savoir si les principes du matérialisme se comprennent comme étant une philosophie de fondement valable.

En conclusion, ayant consacré un chapitre entier au débat, Châtelet est en accord avec la raison de la critique lancée par les tenants de l'antimatérialisme. La philosophie du marxisme officiel repose sur la thèse de la primauté de la matière sur l'esprit pour justifier son discours[168], tandis qu'elle ne montre aucune preuve philosophiquement valide dans la démonstration dont elle fait usage : elle s'appuie principalement sur les

---

[166] François Châtelet, *Logos et praxis*, *op., cit*, p. 24.
[167] *Ibid.,* p. 23.
[168] Comme Châtelet résume bien son exigence : « la clé de voûte du système est l'énoncé selon lequel la matière existe antérieurement et extérieurement à l'esprit. Ce principe de l'antériorité – à la fois ontologique, chronologique et « gnoséologique » – de la matérialité sur la pensée contiendrait, pourvu qu'on l'interprète correctement, le secret de la vérité. Comment, contre l'idéalisme (solipsiste ou théologique), peut-on en démontrer la validité ?» *Ibid.,* p. 29.

preuves scientifiques, démonstration que Merleau-Ponty nomme « scientisme » et qui s'attache à la théorie du reflet développée dans *Matérialisme et empiriocriticisme* de Lénine, ou bien à la relative simplicité des mouvements nerveux dont le mécanisme de réflexe est établi par Ivan Pavlov, un physiologiste russe. En un mot, sous les yeux des critiques contemporaines, le matérialisme dialectique prétendant dépasser la philosophie en ayant recours aux sciences naturelles n'en demeure pas moins « dans une optique pré-kantienne »[169].

En outre, Châtelet a des doutes sur la validité de la critique lancée par les marxistes contre l'existentialisme. Ils le qualifient d'idéalisme et le caractérisent par la doctrine de George Berkeley (1685-1753), philosophe irlandais classé dans l'école de l'empirisme, doctrine selon laquelle « *esse est percipi aut percipere* (être c'est être perçu ou percevoir) ». Ils entendent donc par idéalisme l'identification de l'être à la connaissance. Or, la critique est injuste, parce que l'existentialisme est prêt à « reconnaître l'indépendance ou une indépendance de l'être par rapport à la conscience ». Qui plus est, il refuse « de traiter l'être comme le savant considère son objet et, encore plus, de lui conférer des propriétés d'ordre scientifique »[170]. Ce traitement est précisément ce que Merleau-Ponty appelle « intellectualisme » ou « pensée de survol ». En un mot, la philosophie « officielle » du matérialisme dialectique manque de preuve philosophique, de sorte qu'elle usurpe le titre de philosophie. Il est facile à comprendre que cette usurpation glisse vers le dogmatisme qui détermine en dernière instance les relations aussi bien entre la politique et la philosophie qu'entre la pratique et la théorie.

Sous cet angle, ce que dit Sartre — dans l'article paru en 1946, titré « Le

---

[169] *Ibid.,* p. 70.
[170] *Ibid.,* p. 47.

matérialisme et la révolution », repris dans *Situation III* autant que dans la *Critique de la raison dialectique* — n'est pas différent de ce qu'avance Châtelet. En qualifiant le matérialisme dialectique de dialectique mécanique ou de matérialisme mécanique, Sartre montre que la « matière » dans cette réflexion manque d'appui philosophique. En lieu et place de cela, la doctrine du matérialisme mécanique applique au monde social, de façon extérieure, la thèse de la science naturelle en tant que loi historique[171]. Il considère la dialectique de cette doctrine comme étant a priori, parce qu'elle ne peut pas rendre compte de la dimension existentielle de l'expérience et que, à défaut de cela, elle impose de l'extérieur, à l'histoire en cours, la totalité accomplie revêtue de la « volonté divine » ou de la « loi aveugle » de sorte qu'elle réduit le sujet historique à une causalité quelconque.

Dès lors, le marxisme officiel ne se laisse qu'un seul choix : celui de substituer à l'exercice de la preuve, ses convictions politiques (comme Châtelet nous en donne les exemples, « confiance en la raison scientifique, croyance à l'existence d'une classe universelle »). Mais ce bilan, que Châtelet a établi, n'est qu'un préparatif pour sa discussion suivante car cela le conduit à déplacer le problème sur un autre terrain, celui du sens de la preuve philosophique elle-même. Il prend la philosophie de Hegel en modèle de la philosophie ayant cette preuve intégralement légitimée. Ainsi demande-t-il : « L'antimatérialisme reprochait à la théorie marxiste d'être pré-critique : ne faut-il pas plutôt renvoyer l'une et l'autre attitude dos à dos comme étant

[171] La même critique se trouve dans la *Critique de la raison dialectique*. Par exemple, « Engels reproche à Hegel d'imposer à la matière des lois de pensée. Mais c'est justement ce qu'il fait lui-même puisqu'il oblige les sciences à vérifier une raison dialectique qu'il a découverte dans le monde social. Seulement, dans le monde historique et social, comme nous le verrons, il s'agit *vraiment* d'une raison dialectique ; en la transportant dans le monde « naturel », en l'y gravant de force, Engels lui ôte sa rationalité ; il ne s'agit plus d'une dialectique que l'homme fait en se faisant et qui le fait en retour mais d'une loi contingente dont on peut dire seulement : *c'est ainsi* et non autrement ». Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985 (1960), pp. 150-151.

pré-hégélienne »[172] ? Selon lui, devant le philosophe du « Savoir absolu », le débat entre les deux écoles philosophiques ne montre que sa frivolité :

> ce que montre le système, c'est que la théorie de la connaissance traditionnelle du rationalisme […] n'a de sens et de vérité que parce qu'elle s'oppose à une théorie de la connaissance empiriste qui elle-même tire son sens et sa vérité de cette opposition. En réalité, le Savoir absolu, s'il est réellement tel, abolit les différences et les contradictions entre les « écoles » philosophiques qui sont ramenées à leur statut d'opinions provisoires et nécessaires, adoptées par l'Esprit au cours de sa formation douloureuse et patiente[173].

Au niveau de la preuve, les différentes écoles ne sont que des étapes particulières sur le chemin de la réalisation de l'Esprit, car la philosophie hégélienne paraît réussir à résoudre au mieux le problème de la légitimation philosophique. Si elle peut se formuler par des phrases comme « Ce qui est rationnel est effectif ; et ce qui est effectif est rationnel[174] », c'est qu'elle se dégage de l'entendement abstrait tout comme de ses oppositions fixes et immobiles qu'elle établit aussi bien entre le rationnel et l'effectif qu'entre le sujet et l'objet ; qu'elle replie sur ces phrases, à la fois, l'effet du réel qu'exerce le rationnel en dehors du crâne tout comme la dimension rationnelle observée dans la réalité ; enfin, qu'elle met ces oppositions en dialectique, c'est-à-dire en interaction pour dresser la loi de cette dynamique ou bien « le système scientifique » qui donne sur la réalité et qui possède son effectivité (*Wirklichkeit*). En ce sens, sans doute, Châtelet nomme cette systématisation « scientifique » de la philosophie « la réussite de la philosophie ».

[172] François Châtelet, *Logos et praxis*, *op., cit*, p. 150.
[173] *Ibid.,* p. 149.
[174] G. W. F. Hegel, trad. fr. Jean-François Kervégan, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Presses universitaire de France, (2011), p. 104.

Or, si la philosophie « en tant que *pensée* du monde » ne vient, d'après une phrase célèbre (« la chouette de Minerve ne prend son envol qu'à l'irruption du crépuscule »), qu'au moment de l' « après coup », c'est-à-dire, après la fin d'un processus historique[175], que signifie cette réussite qui consiste à légitimer intégralement la philosophie ? La légitimation de la philosophie immanente à elle-même, signifie-t-elle la clôture de la philosophie ? Comment penser l'empirie de la réalité humaine dans la philosophie du rationnel-effectif ? De là surgissent chez Châtelet les questions de l'exercice, de l'exigence et du dépassement de la philosophie :

> Le « devenir-philosophie du monde », c'est-à-dire l'effort pour établir un ordre humain apportant à l'homme une satisfaction qui soit *aussi* empirique, implique le « devenir-monde de la philosophie », c'est-à-dire la mise en œuvre d'un mode de penser et d'agir radicalement nouveau qui, de fait, implique la négation et l'élévation à un niveau supérieur de l'exercice de la philosophie[176].

Ici, Châtelet, dans une note, se réfère à un texte déterminant de Marx : « Vous voulez que nous partions *de germes de vie réels*, mais vous oubliez que le germe de vie réel du peuple allemand n'a proliféré jusqu'ici que sous son *crâne*. En un mot : *vous ne pouvez abolir* (*aufheben*) *la philosophie sans la réaliser* »[177]. Ces phrases s'adressent originairement aux lecteurs allemands déçus de l'espoir de sortir de l'ancien régime. Évoquons le mot d'ordre qui les caractérise : la remise de la philosophie sur ses pieds. En général il se comprend comme un impératif de renversement du monde spéculatif

---

[175] *Ibid.,* pp. 107-108

[176] François Châtelet, *Logos et praxis*, *op., cit*, p. 171.

[177] Karl Marx, « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel », in *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éditions Sociales, pp. 197-212, p. 204(c'est le texte original qui souligne. Et nous utilisons l'autre traduction que celle dont Châtelet fait usage).

hégélien en monde réel. Mais cela ne conduit qu'à l'incompréhension de la pensée d'Hegel et de celle de Marx qui lui est redevable. Cette exigence de dépassement veut tout simplement dire l'appel à réaliser et à objectiver la connaissance (sur droit), dont Hegel a achevé le cercle, qui précède et excède la réalité politique en Allemagne. Si nous suivons la métaphore du renversement de la tête au pieds, nous pouvons en donner une interprétation nuancée : restituer l'excès du rationnel sur le réel à la réalité. Cela implique la double exigence de rouvrir le cercle clos par Hegel pour retrouver la situation réelle et d'insérer en son sein le moment du (re-)commencement de la philosophie portant ses propres idées à réaliser.

Ainsi, nous ne somme pas loin de ce que Châtelet propose : « Condamner l'utopie sans absoudre le présent, exiger la réalisation d'un monde rationnel sans prendre appui sur un être idéal, telle est la double tâche que doit simultanément assumer un dépassement véritable de la philosophie »[178]. Le suivant encore, cette double tâche expliquerait la révolution de la pensée marxienne et la validité de la conception marxiste face aux nouvelles pratiques de la société industrielle. Parce que l'émergence de cette société leur permit « de découvrir la perspective selon laquelle il est nécessaire, si l'on veut parvenir à quelque résultat théorique ou pratique, de considérer la réalité humaine ; elle [la conception marxiste] est aussi révolutionnaire parce que, selon l'admirable mot de Gramsci, « la vérité est révolutionnaire » et que toute connaissance approfondie de la situation est une arme aux mains de ceux qui combattent pour la liberté effective »[179].

En un mot, la véritable connaissance de la réalité humaine, en fournissant à l'homme la puissance émancipatrice (« une arme »), consiste à réaliser le monde

---

[178] François Châtelet, *Logos et praxis*, *op., cit*, p. 177.
[179] *Ibid.,* p. 300.

rationnel et produire la nouvelle conception de l'homme. Ce faisant, la production de la vérité dépasse la preuve légitimant traditionnellement la philosophie et se présente comme une nouvelle pratique ou « exercice » de la philosophie. Tel est le sens que Châtelet donne au dépassement de la philosophie et qu'il inscrit comme statut de la philosophie du marxisme dans l'histoire de la philosophie.

*

Ces recherches sur le dépassement de la philosophie par Châtelet n'ont pas quelque chose de semblable à celles auxquelles Lefebvre donne le nom de « métaphilosophie » ? Ce préfixe « méta » signifie non seulement la philosophie sur la philosophie, mais aussi le point de vue qui permet de se situer au dehors de la philosophie. De ce lieu, Lefebvre essaie d'établir un bilan du statut de la philosophie avant et après Marx. Sur ce point, nous remarquons que l'idée de métaphilosophie était déjà présente avant sa nomination, lorsqu'il entendait par matérialisme dialectique le dépassement de la philosophie dans *La Conscience mystifiée* :

> Le matérialisme dialectique n'est pas le matérialisme vulgaire. Il ne supprime pas purement et simplement la philosophie et les notions les plus profondes qu'elle a conquises. Il dépasse la philosophie – mais en un sens il la développe, il l'approfondit, il dégage ses conquêtes véritables des mystifications bourgeoises et des survivances religieuses[180].

Dans la situation singulière de leur lutte contre le fascisme, nous l'avons vue, Lefebvre et Guterman au travers du dépassement de la philosophie se désignent comme

[180] Lefebvre et Guterman, *La conscience mystifiée*, *op. cit.*, p. 152.

étant, de façons critiques, les héritiers de la philosophie des Lumières afin d'en « relever » leur aspect positif. Cette position qu'ils prennent est l'exact inverse de la position du nazisme contre la tradition philosophique, position que Traverso nomme « anti-lumières » qui s'illustre notamment par les autodafés que les nazis organisent le 10 mai 1933.

Dans *La somme et le reste*, publié après son exclusion du PCF, ouvrage dont le titre signifie l'essai de faire le bilan de sa vie dans le parti et de mesurer son *reste* ou avenir pour réorienter le possible théorique. C'est dans cet ouvrage que Lefebvre élabore le dépassement de la philosophie à partir de la critique du dogmatisme stalinien sous couvert du matérialisme dialectique officiel abrégé en « dia-mat ». Dans son chapitre intitulé « Le matérialisme dialectique (officiel) », il accuse le stalinisme de tomber dans le triple subjectivisme (« subjectivisme de classe, de parti, d'État[181] ») si bien que l'analyse montre « la rupture croissante avec l'objectivité[182] » de ce dernier. Au niveau de l'épreuve philosophique, il qualifie le dia-mat de « salade éclectique (tant pour cent de matérialisme vulgaire, tant pour cent de rationalisme scientiste)[183] ».

Cette « salade » n'en contient pas moins des problèmes. D'autant qu'elle

---

[181] Lefebvre, *La somme et le reste*, *op. cit.*, p. 48.
[182] Henri Lefebvre, « Avant-props de la 2e édition», *Critique de la vie quotidienne : Introduction*, *op. cit.,*p. 62. Cet éloignement de l'analyse stalinienne avec la réalité objective de la société, Lefebvre explique qu'elle se focalise sur la force productive, alors qu'elle ignore de rapports sociaux : « Il est certain que le développement des forces productives (c'est-à-dire des techniques) a des conséquences dans les *rapports sociaux*, structurellement liés à ces techniques. Beaucoup de marxistes se sont enfermés dans un subjectivisme de classe ; pour eux la notion de lutte de classes recouvre les rapports sociaux de production (en régime capitaliste) et les épuise. Ils ont donc négligé l'étude des rapports de production en tant que liés au développement des forces productives. […] En partant d'une notion abstraite de la lutte de classes, on a négligé non seulement d'étudier les modifications récentes du capitalisme comme tel, mais la « socialisation de la production », et le contenu nouveau des rapports spécifiquement capitalistes. Étude qui aurait peut-être modifié la notion de lutte de classes et amené à découvrir de nouvelles formes de lutte », *ibid.,* pp. 46-47.
[183] *Ibid.,* p. 50.

accompagne sa systématisation philosophique d'une systématisation politique. En outre, ces deux cercles ne s'équilibrent pas et ne se superposent pas. Mais leur relation s'exprime avant tout par la subordination absolue de la philosophie à la politique. Dans ce régime politique, les philosophes ne s'engagent plus à « poser le problème » par eux-mêmes (du moins, chez Lefebvre, la pensée dialectique « préfère les problèmes aux certitudes, et surtout aux certitudes qui se croient définitives et absolues[184] »). Aussi le dia-mat effectue-t-il ironiquement le dépassement de la philosophie de la façon dont Lefebvre ne l'imagine pas. Et Lefebvre de dénoncer :

> Le dia-mat officiel nous offre ce spectacle affligeant et assez hallucinant : tuer la philosophie, en concrétiser le dépérissement et ressusciter ce cadavre vivant pour l'utiliser « *perinde ac cadaver* » au service de la politique momentanée. En antagonisme absolu avec l'inspiration philosophique du marxisme et ses perspectives de dépassement de la philosophie,[…] on a ressuscité le Système et la philosophie d'État. Méphistophélès galope sur un cheval mort qu'il a tiré du charnier[185].

En faisant un commentaire sur ces phrases, Blanchot récapitule le dilemme :

> D'un côté, la doctrine (le matérialisme dialectique) continue à s'affirmer comme une philosophie et s'impose comme un dogmatisme, conception systématique, ayant réponse à tout et devenue institutionnelle tout en restant idéologique ; mais d'un autre côté, parce que la philosophie ne fait plus qu'un avec la pratique de Parti ou d'État, laquelle se donne pour la mesure immédiate de la vérité, ce n'est pas au dépassement de la pensée que le philosophe est prié de consentir[186].

---

184 *Ibid*., p. 33.
185 *Ibid*., p. 48.
186 Maurice Blanchot, " Lents funérailles" *L'amitié*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 98-108, p. 99.

Ce dilemme montre que le dogmatisme stalinien ne peut pas s'imputer simplement au culte de la personnalité stalinienne. Plutôt, ne soulève-t-il pas le problème complexe entre théorie et pratique ? Alors, la question est de savoir comment est-il possible de donner raison au dépassement de la philosophie sans obéir à la philosophie institutionnalisée, en dernière instance assurée par l'État, ni reculer devant la réalité pour se contenter de cette clôture philosophique ? Il faut revenir sur les relations dialectiques établies par Hegel entre le réel (l'effectif) et le rationnel tout comme sur celles entre ses pensées et celles de Marx autour desquelles gravite toujours la question du dépassement de la philosophie. À ce propos, suivant Lefebvre, le Système philosophique chez Hegel « représente l'achèvement de la philosophie, la forme achevée donnant leur sens aux formes inachevées qui l'ont précédée » et ce Système en tant que principe suprême de la rationalité tisse son lien avec le réel, en saisissant en celui-ci la forme la plus rationnelle qu'est l'État moderne : « Le Système ne peut pas ne pas contenir une théorie de la politique, donc une philosophie de l'État et une théorie de l'État moderne. Cette théorie doit être sa clef de voûte, son lien avec l'actualité ». C'est pourquoi, pour Lefebvre, « Hegel nous rend ainsi l'éminent service de montrer le lien entre la philosophie et l'État »[187].

Nous assistons ici à la correspondance entre les cercles philosophiques et politiques. Toutefois, elle ne signifie pas une subordination de la philosophie à la politique comme dans le dogmatisme stalinien. Ne pas coïncider l'une avec l'autre, c'est la condition pour faire coexister les deux cercles, « sans quoi ils [la philosophie et l'État] ne pourraient se soutenir l'un l'autre[188] ».

---

[187] Lefebvre, *La somme et le reste*, *op. cit.*, p. 10.
[188] *Ibid.*

Alors, qu'est-ce qui est en cause dans cette architecture philosophique et politique édifiée par Hegel ? Lefebvre met en cause le monde hégélien de représentation, où se fixent les relations entre le réel et le rationnel :

> Le système et l'État « représentent » donc la réalité de l'homme et ses intérêts les plus profonds, en prétendant que cette « représentation » est vraie, absolue, définitive. Le Système la représente dans un tableau composé avec des concepts ayant un contenu, mais qu'il détache de leur contenu pour constituer ce tableau fixe. L'État, lui, représente la pratique sociale dans des « représentants » en chair et en os, vivants et agissants, incarnant les aspects de la vie sociale (le peuple, la famille, la société civile, le système des besoins) et prétendant dominer leurs conflits et contradictions. En tant que *représentatif* l'État moderne se prétend rationnel, conforme aux exigences de la Raison accomplie. De même, le Système. Et c'est ainsi qu'ils se soutiennent l'un l'autre. Dans les deux, il s'agit d'une Raison accomplie, immanente à lui, et cependant extérieure à ce réel en tant que sa « représentation ». Contradiction : il ne peut s'agir que d'une réalité et d'une raison aliénées dans la *représentation*. La philosophie, en tant que représentation abstraite, apporte un « certificat philosophique » au pouvoir, représentation agissante[189].

L'État et la philosophie se représentent, se reconnaissent et se renvoient l'un à l'autre pour construire un système rationnel comme une bureaucratie possédant le système du savoir. Comment sortir de ce monde de représentation constitué par l'alliance entre la politique et la philosophie ? Lefebvre prend évidemment la position du marxisme humaniste dans le sillage de Marx : « *La racine de l'homme, c'est l'homme lui-même* »[190]. Mais il faut ajouter que cet « homme », que Lefebvre appelle ailleurs « l'homme total », a la tâche spécifique d'avoir à s'évader du monde de la représentation. D'où le dépassement de la philosophie chez Lefebvre, en se référant à

[189] *Ibid.,* p.11.
[190] *Ibid.*

nouveau à Marx, « la philosophie ne peut se réaliser sans abolir le prolétariat, le prolétariat ne peut s'abolir sans la réalisation de la philosophie »[191] ; « Les philosophes ont seulement interprété le monde de diverses manières, ce qui compte, c'est de le transformer »[192]. Dans ce mouvement dialectique, il s'agit de la négativité appliquée à la philosophie elle-même :

> Le philosophe ne peut penser comme si le système n'existait pas. Or, le système accomplit la philosophie. Pour le philosophe et la philosophie, il n'est donc plus question de nier (dialectiquement) par la critique radicale ceci ou cela, telle philosophie, tel concept philosophique, mais la philosophie elle-même. Seule la négation dialectique – le dépassement – de la philosophie correspond aux exigences fondamentales de la philosophie. La philosophie, en se dépassant, en se réalisant concrètement, doit se nier[193].

Si le Système qui représente l'autonomie de la philosophie ne subsiste que par rapport à l'État, le dépassement de cette philosophie signifie le déplacement du terrain de la pratique philosophique, hors celui de l'État, pour repartir en deçà et au-delà du monde de la représentation philosophique et politique. Autrement dit, il s'agit de penser l'homme sans être médiatisé par les représentations du système politico-philosophique. Chez Lefebvre, à ce monde de représentation se substitue la praxis en tant que l'ensemble des actions ; l'homme se médiatise par l'homme et les résultats de ses actions, à savoir les œuvres. C'est un des points théoriques que Lefebvre développe de *La somme et le reste* à *La métaphilosophie* où l'État n'est plus qu'une des œuvres :

---

[191] Karl Marx, trad. fr. Eustache Kouvélakis, *L'introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Ellipse, 2000(1843), p. 19

[192] Karl Marx, trad. fr. Pierre Macherey, « Ad Feuerbach », in Pierre Macherey, *Marx 1845, Les « Thèses » sur Feuerbach*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp. 13-15, p. 15.

[193] Lefebvre, *La somme et le reste*, *op. cit.*, p. 12.

> Entendons par « homme » ou par « être humain », l'homme social, l'homme de la *praxis* saisie comme un tout (avec ses contradictions, en profondeur, avec les groupes et les classes). Entendons par « œuvres » aussi bien (mais non pas à un seul niveau et sur un même plan), les produits matériels de la main, de l'outil et de la machine que les effets de l'action sur des êtres humains, aussi bien les résultats des actes sociaux que ceux des activités individuelles, aussi bien les institutions et l'État que la culture, autant l'art en général que la ville, ou la nation. […] Marx a montré la double détermination du rapport entre l'homme et les œuvres […] La question fondamentale et les réalités correspondantes se reconsidèrent selon des propositions (possibilités ou impossibilités) toujours nouvelles. La double détermination du rapport conduit à une double critique : celle de l'homme et des hommes (individus et groupes) par les œuvres, celle des œuvres par l'humain et les hommes[194].

En ce qui concerne la perspective de la dialectique entre « l'homme » et « les œuvres », il faut remarquer deux choses. En premier lieu, la précision de la référence à Marx est nécessaire pour comprendre cette interaction, parce qu'elle n'est pas évidente. Dans quel texte de Marx trouvons-nous la relation d'interdépendance entre l'homme et les œuvres ? Il nous faut interpréter les liens que Lefebvre noue avec les textes de Marx. Prenons *L'idéologie allemande* écrite en collaboration avec Engels où on trouve la nouvelle formulation du « matérialisme historique[195] » distinct de celle des *Manuscrits* de 1844. On n'y découvre pas littérairement les déterminations entre l'homme et les

[194] Lefebvre, *Métaphilosophie*, *op. cit.*, pp. 52-53.
[195] Par exemple, ils écrivent de la théorie matérialiste de l'histoire que « Elle [la théorie matérialiste de l'histoire] montre que l'histoire ne prend pas fin en se dissolvant dans la « Conscience de soi » comme « Esprit de l'esprit », mais que chacun de ses stades offre un résultat matériel, une somme de forces productives, une relation historiquement créée avec la nature et entre les individus, dont chaque génération hérite de sa devancière, une masse de forces productives, de capitaux et de circonstances qui, d'une part, sont modifiées, certes, par la nouvelle génération, mais qui lui prescrivent, d'autre part, ses propres conditions d'existence et lui impriment un développement déterminé, un caractère spécifique. Bref, cette conception de l'histoire montre que les circonstances font les hommes tout autant que les hommes font les circonstances. Cette somme de forces productives, de capitaux et de modes de commerce social, que chaque individu et chaque génération trouvent devant eux comme un fait donné, constitue la base réelle de ce que les philosophes se sont représenté en parlant de « Substance » et d' « Essence de l'homme», de ce qu'ils ont exalté et combattue ». Karl Marx, trad. fr. par Maximilien Rubel, « L'idéologie allemande », in *Karl Marx, Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », pp. 1037-1325, pp. 1071-1072.

œuvres. Mais une proximité ressort, si l'on marque ce que Marx et Engels disent lorsqu'ils font la critique de *La philosophie de l'avenir* de Feuerbach. Ils l'accusent de considérer l'existence de l'homme comme étant identique à son essence et de traiter les conditions d'existence comme accidentelles. En un mot, il laisse telles conditions d'existence, tel mode de vie et telle activité au hasard comme une exception que l'on ne peut changer. Et ils continuent :

> C'est pourquoi […] Feuerbach ne parle jamais du monde des hommes, mais il se réfugie chaque fois dans la nature extérieure, à savoir précisément dans la *Nature* que les hommes n'ont pas encore soumise à leur pouvoir. Mais à chaque nouvelle invention, à chaque progrès de l'industrie, l'homme arrache une nouvelle parcelle à ce domaine, et le terrain propice aux exemples rappelés par Feuerbach se rétrécit de plus en plus. L' « essence » du poisson c'est, pour nous en tenir à ce seul propos, son « existence », c'est-à-dire l'eau. L' « essence » du poisson de rivière, c'est l'eau d'une rivière. Mais cette eau cesse d'être son « essence » et devient pour lui un milieu, désormais inadéquat, dès que l'industrie s'empare de cette rivière, dès qu'elle est polluée par des substances colorantes et d'autres détritus, dès que les navires à vapeur la sillonnent, dès qu'on détourne son eau dans des canaux où l'on peut priver le poisson de son milieu vital, par simple évacuation[196].

Ce qui compte dans ce passage et dans l'exemple des relations entre le poisson et son milieu consiste à ce qu'il n'y a pas de refuge pour garder « l'essence », c'est-à-dire de lieu exceptionnel et impeccablement séparé de son extériorité. En d'autres termes, ce que Feuerbach tient pour l'accidentel détermine « l'essence ». De sorte que l'harmonie établie par lui entre l'« existence » de l'homme et son « essence » ne se réalise que sous la condition que cette dernière se sépare d'avec la première et qu'elles n'interfèrent jamais l'une dans l'autre. À l'opposé, Marx et Engels tiennent compte de la façon dont

[196] *Ibid.,* pp. 1076-1077.

les conditions de la vie matérielle déterminent l'homme. C'est en se référant à cette conception que Lefebvre formule la double détermination des hommes et des œuvres.

En deuxième lieu, il faut expliquer le dépassement de la philosophie par le rapport à la vie quotidienne, car elle est le lieu des œuvres de l'homme au plus haut point. Elle désigne pour Lefebvre une place en dehors de la philosophie. En ce sens, elle constitue le « plan non-philosophique » en mouvement infini dans lequel les concepts philosophiques s'agencent et prennent leurs propres consistances. Pour décrire les relations du dépassement de la philosophie avec la vie quotidienne, nous utiliserons un peu librement le plan d'immanence que Deleuze et Guattari inventent et fournissent comme une boîte à outils[197]. Après avoir défini la philosophie comme une activité qui crée les concepts, ils insistent sur la nécessité d'introduire le terme de plan naturellement distingué des concepts. Le plan d'immanence consiste à donner aux concepts la consistance qu'ils appellent « un-Tout illimité », sans laquelle les concepts demeurent fragmentaires. Il consiste également à instaurer un milieu, un espace ouvert pour que les concepts le peuplent et y dessinent en quelque sorte leur constellation. Encore qu'ils proposent quelques définitions du plan, aussi nous n'en prendrons qu'une, pour faire valoir celui considéré comme non-philosophique :

> Si la philosophie commence avec la création des concepts, le plan d'immanence doit être considéré comme pré-philosophique. Il est présupposé, non pas à la manière dont un concept peut renvoyer à d'autres, mais dont les concepts renvoient eux-mêmes à une compréhension non-conceptuelle. Encore cette compréhension intuitive varie-t-elle suivant

[197] Sur les recherches rigoureuse du ce terme, notamment de l'évolution de « l'image de la pensée » que Deleuze introduit dans son traité de Proust au « plan d'immanence », une des plus fortes analyses est celle de Pierre Montebello. Pierre Montebello, *Deleuze, la passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.

> la manière dont le plan est tracé. […] De toute façon, la philosophie pose comme pré-philosophique, ou même non-philosophique, la puissance d'un Un-Tout comme un désert mouvant que les concepts viennent peupler. […] Le non-philosophique est peut-être plus au cœur de la philosophie que la philosophie même, et signifie que la philosophie ne peut pas se contenter d'être comprise seulement de manière philosophique ou conceptuelle, mais s'adresse aussi aux non philosophes, dans son essence[198].

Il est certain qu'ils s'opposent sur l'humanisme et la dialectique. Mais, en dépit de cela, se croisent les perspectives du dépassement de la philosophie et du plan d'immanence en ceci qu'elles se nourrissent de la réflexion philosophique sur le dehors (non-philosophie). C'est ainsi que Deleuze et Guattari écrivent que « Le concept est le commencement de la philosophie, mais le plan en est l'instauration[199] ». Du côté de Lefebvre, « il [le concept de quotidienneté] ne provient pas davantage de la philosophie isolée ; il naît de la philosophie réfléchissant sur la non-philosophie, ce qui est sans doute son accomplissement suprême dans son propre dépassement ! […] En bref, nous déclarons la vie quotidienne objet de la philosophie, précisément en tant que non-philosophie. Nous décrétons même qu'à ce titre elle est un objet philosophique. Ce faisant, nous détournons la philosophie de ses objets traditionnels[200] ».

Sous cet angle, la vie quotidienne est à la fois un objet philosophique et un levier de la réalisation de la philosophie. Ce statut de l'objet nous conduit à remettre en cause la nature de la dialectique, parce que, dans cette perspective, la synthèse du sujet et de l'objet est changée. Comme nous l'avons vu, la métaphilosophie montre que le mouvement dialectique n'est pas achevé dans le système politico-philosophique et que,

---

[198] Gille Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Minuit, 2005(1990), p.43.
[199] *Ibid.,* p. 44.
[200] Henri Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 31, 38.

pour cette raison, l'objet philosophique — ce qui serait « nié » par la dialectique — n'y est pas intégré. Ici se dessine en quelque sorte le *primat de l'objet* qui caractérise la dialectique de Théodor W. Adorno, selon laquelle « la dialectique possède son contenu d'expérience non dans le principe mais dans la résistance de l'autre à l'identité : d'où sa violence. En elle réside aussi le sujet pour autant que sa domination réelle produit les contradictions, mais ces dernières imprègnent l'objet. Mettre purement la dialectique au compte du sujet, supprimer la contradiction pour ainsi dire par elle-même, a aussi pour résultat d'éliminer la dialectique en l'étendant en totalité[201]». L'objet ainsi posé apparaît comme la chose en soi que Kant distingue du phénomène. Mais Adorno refuse de résoudre son caractère « non-identique » dans la perspective subjectiviste (soit le sujet législateur de Kant, soit l'esprit absolu de Hegel).

Nous laissons d'emblée de côté le dédain qu'il exprime avec Max Horkheimer dans *La dialectique de la raison* à l'égard de la culture de masse (le jazz, le filme, etc.). Notre intérêt réside dans son point de vue métaphilosophique. Par exemple, il déclare dans son premier article titré « L'actualité de la philosophie » : « La crise de l'idéalisme équivaut à une crise de la prétention philosophique à la totalité. […] La prétention de la pensée à la totalité est rejetée sur la pensée elle-même, et même là, elle finit par se briser[202] ». Nous trouvons dans ces passages l'affinité de doctrines de Châtelet qui conteste la preuve intégralement légitimée par Hegel, en d'autres termes, la démonstration idéaliste afin de marquer la spécificité de la philosophie marxiste.

Nous trouvons également des ressemblances entre Adorno et Lefebvre en ceci que

---

[201] Théodor Adorno, trad. fr. par Le Group de traduction du Collège de philosophie, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 2003(1966), p. 198.
[202] Théodor Adorno, trad. fr. par Pierre Arnoux, Julia Christ et al., *L'actualité de la philosophie et autres essais*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2008, pp. 8, 13.

le premier parle d'une philosophie, qui s'appuierait sur les *Thèses sur Feuerbach* de Marx :

> Quand Marx adressa aux philosophes le reproche de n'avoir fait qu'interpréter diversement le monde et leur opposa qu'il importait de le transformer, cette sentence n'était pas seulement légitimée à partir de la praxis politique, mais elle l'était tout autant à partir de la théorie philosophique. C'est seulement dans l'anéantissement de la question que s'atteste l'authenticité de l'interprétation philosophique ; la pure pensée n'est pas capable de l'accomplir à partir d'elle-même : c'est pourquoi elle convoque la praxis auprès d'elle. Il est superflu de distinguer explicitement du pragmatisme une conception au sein de laquelle théorie et pratique s'entrelacent comme elles le font dans la dialectique[203].

En clair, si Adorno entendait une distinction entre philosophie et « métaphilosophie », il jugerait alors que celle-ci est un mot de trop et relève d'une tautologie, parce que la philosophie n'est pour lui que la métaphilosophie. Quoi qu'il en soit, en lisant le début de *La dialectique négative* — qui part également des phrases des *Thèses sur Feuerbach* de Marx —, Lefebvre, quant à lui, dans la dernière période de sa vie, trouve sa position philosophique proche de la sienne : « Adorno déclare que la philosophie continue, parce que le moment de sa réalisation a été manqué. Formule capitale[204] ». En fait, ils ont ceci de commun qu'ils n'opposent jamais le positivisme à l'idéalisme[205]. C'est ce qu'implique aussi le primat de l'objet, car la pensée positiviste

---

203 *Ibid.*, p. 21-22.

204 Henri Lefebvre, *Le retour de la dialectique : 12 mots clefs pour le monde moderne*, Paris, Messidor / Éditions sociales, 1986, p. 77.

205 « Si nous détournons la philosophie, si nous nous établissons dans la méta-philosophie, ce n'est pas pour liquider le passé philosophique. Ce n'est pas l'attitude positiviste qui s'oppose ici à l'attitude spéculative. Pour réaliser la raison des philosophes, pour définir l'unité « rationnel-réel », nous prolongeons la philosophie et nous demandons au philosophe le mode d'emploi des concepts, quitte à modifier ces règles et à introduire d'autres concepts », Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne, op. cit.*, p. 39.

« fait de l'indissolubilité de l'objet un tabou[206]». Lefebvre pour sa part dit que « la vie quotidienne recèle le mystérieux et l'admirable qui fuient les systèmes élaborés[207] ».

Alors, comment interpréter l'objet qui échappe toujours à toute connaissance scientifique. En considérant une totalité identitaire comme produit de la *réconciliation forcée* entre sujet et objet, Adorno l'oppose à un autre modèle qu'il appelle d'un terme astrologique « constellation » : « on ne progresse pas à partir des concepts et par étapes jusqu'au concept générique le plus général, mais qu'ils entrent en constellation ». Sans élever ce qui est nié au niveau supérieur, ni aplanir par l'identification la contradiction dialectique, cet arrangement des concepts a pour vocation d'exposer autrement une totalité.

D'un autre côté, dans le deuxième tome de *Critique de la vie quotidienne*, Lefebvre essaie de formuler *la constellation des moments*, selon laquelle ils ne sont pas ceux de l'ascension dialectique de la « conscience » pour arriver aux niveaux supérieurs mais interrompent et découpent un mouvement linéaire et unificateur en vue de le transformer en mise en scène kaléidoscopique[208]. C'est dans cet univers de jeu que la vie quotidienne devient perceptible. Saisir la vie quotidienne, c'est inventer sans cesse une sorte de cosmogonie aléatoire et éphémère : « Nous appellerons « Moment » *la tentative visant la réalisation totale d'une possibilité*. […] Le Moment se veut librement total ; il s'épuise en se vivant. Toute réalisation comme totalité implique une action constitutive, un acte inaugural. Cet acte, simultanément, dégage un sens et le crée. Il

[206] Adorno, *Dialectique négative, op. cit.,* p. 198.
[207] Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, *op. cit*., p. 39.
[208] Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne II*, *Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris, L'Arche, 1962, p. 346.

pose une structuration sur le fond incertain et transitoire de la quotidienneté[209]». Sous cet angle, la dialectique de Lefebvre ne résout pas aucune tension contradictoire mais destitue et désintègre une totalité établie afin de partir de zéro. C'est par ce biais que l'on peut comprendre pourquoi Kristin Ross comme Peter Osborne trouvent la vie quotidienne à la fois empirique et utopique : « empirique dans la multiplicité de ses formes concrètes et utopique dans ses promesses de plénitude[210] ». Voilà ce qu'implique la vie quotidienne par rapport à la métaphilosophie.

II-3. En quel point le concept d'aliénation devient-il une arme critique ?—les variations du concept d'aliénation selon Jean-Paul Sartre et Henri Lefebvre

(a) Le concept d'aliénation de Sartre comme une contre-finalité

Il est certain que Jean-Paul Sartre, dans les domaines du roman, du théâtre, de la philosophie et des écrits journalistiques, jouit d'une bonne réputation et sa réception sur la scène internationale se fait de façon multiple. En ce sens, Sartre est déjà un *classique*. Il est vrai qu'il peut être lu sans rendre compte ni de ses relations avec le marxisme, ni de ses conséquences. Néanmoins Sartre a besoin du marxisme pour compléter son anthropologie philosophique en continuation de *L'être et le néant*. Son exigence d'articuler sa pensée existentialiste avec le marxisme se résume par une interrogation : « Avons-nous aujourd'hui les moyens de constituer une anthropologie structurelle et historique ? » Cette phrase interrogative est suivie d'une affirmative provoquant la

[209] *Ibid*., p. 348.
[210] Kristin Ross, « La critique de la vie quotidienne, Barthes, Lefebvre et la culture consumériste », in Céline Pessis, Sezin Topçu et Christophe Bonneuil (dir.), *Une autre histoire des Trente Glorieuses*, Paris, La Découverte, 2013, pp. 267-282.275.

polémique : « le marxisme comme l'indépassable philosophie de notre temps »[211].

Mais, de cette « indépassable philosophie de notre temps », il ne faut pas négliger ce point : Sartre caractérise dans le même temps la *Critique de la raison dialectique* comme étant « une œuvre de circonstance », c'est-à-dire un ouvrage consistant à intervenir dans la *situation* où théorie et pratique se dissocient du fait du stalinisme et des contradictions qu'il provoque. Dans ce contexte, nous comprenons bien comment la revue *Les temps modernes*, dont Sartre est un des fondateurs, « demandait à un philosophe marxiste, Henri Lefebvre, de « situer » les contradictions et le développement du marxisme en France pendant ces dernières années[212] ». Ainsi Sartre, avec Lefebvre, constitue un front commun contre le marxisme officiel.

Lefebvre, quant à lui, prend au sérieux le rapprochement de Sartre de la critique du Marxisme : « La situation philosophique a changé. Les derniers écrits de J.-P. Sartre en font foi. Qu'un écrivain-philosophe de réputation et d'importance mondiale révise ses positions, c'est un événement philosophique, et c'est le signe d'une rigueur d'esprit et d'une vigueur singulières[213] ». Maintenant son intérêt ne s'attache ni au moment de la querelle de l'existentialisme sur laquelle lui-même intervient[214], ni au moment où Sartre s'est approché politiquement du PCF de l'année 1952 à l'année 1956, année de l'insurrection hongroise où ses relations avec PCF s'interrompent. Mais à celui où, après la fin de l'existentialisme en tant que mouvement collectif, marquée par les querelles successives de Sartre avec Camus puis Merleau-Ponty dans les années 1950,

---

[211] Jean-Paul Sartre*, Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985 (1960), p. 14 (nous allons abréger cet ouvrage en *Critique*).

[212] *Ibid.,* p. 14. Voir aussi les articles de Lefebvre : Henri Lefebvre, « Le marxisme et la pensée française », *Les temps modernes*, n° 137-138, juillet-août 1957, pp. 104-137 ; « L'exclu qui s'inclut », *Les temps modernes* n° 149, 1958.

[213] Henri Lefebvre, *La somme et le reste*, *op. cit.,* p. 509.

[214] Henri Lefebvre, *L'existentialisme*, Paris, Anthropos, 2001(1946).

celui-là insère son existentialisme dans le marxisme pour refonder l'intelligibilité de l'histoire au travers de ce dernier.

Il est certain que ce qui incite à Lefebvre à engager le dialogue avec Sartre est le changement de circonstances (que provoquent le rapport Khrouchtchev, l'insurrection hongroise, etc.). Mais, ce qui le conditionne philosophiquement est « la querelle de l'aliénation ». Le concept d'aliénation, évoque-Lefebvre, soulève une agitation où s'affrontent les marxistes, les non-marxistes, les voisins du marxisme, notamment ceux qui utilisent le concept de façon critique et ceux qui le refusent. Pour la comprendre, il suffit d'évoquer, jusqu'au seuil des années 60, le fait que Lefebvre et Sartre, quoi qu'ils soient ou ne soient pas adhérents au PCF, utilisent ce concept contre les dogmatistes du Parti. L'enjeu du concept réside dans la pensée de Lefebvre, comme suit : « Si le concept d'aliénation n'a pas de portée et s'il ne permet ni la saisie ni l'explication des faits, la philosophie perd une raison d'être[215] ».

Néanmoins, il existe une différence entre Lefebvre et Sartre dans l'usage du concept. Husson explique, dans l'article que nous avons mentionné ci-dessus, qu'elle, voire celle des usages de la vie quotidienne, dérive de celle des cadres théoriques : l'ontologisme et la sociologie. En fait, elle soulève la question de savoir d'où vient l'aliénation. Se pose-t-elle sur le plan de la science de l'être ou bien sur celui de la science du social ? « Par l'ontologisme, Lefebvre désigne le processus qui conduit à faire de l'aliénation une structure d'être, au lieu de la reconnaître d'abord comme une structure sociale[216] ».

---

[215] Henri Lefebvre, *La somme et le reste*, *op. cit.,* p. 517.

[216] Laurent Husson, « Sartre et Lefebvre : Aliénation et quotidienneté », *Sartre et Le Marxisme*, Paris, La Dispute, 2011, pp. 217-239, p. 226.

Cette confrontation entre l'ontologisme et la sociologie, Husson l'opère à partir des livres de Lefebvre, sortis immédiatement après la seconde guerre mondiale (*L'existentialisme*, la *Critique la vie quotidienne, Introduction* etc.). Toutefois, elle semble ignorer la spécificité du concept d'aliénation chez Sartre. Dans la mesure où nous pouvons considérer *L'être et le néant* comme un essai d'éclaircir la structure de l'existence comme liberté individuelle, nous pouvons comprendre la *Critique de la raison dialectique* comme moyens de penser les conditions sociales qui rendent cette existence possible. Si le premier se situe dans le cadre de l'ontologie, le second s'en distinguant, contient la dimension sociale. Cette dernière n'explique-t-elle pas la raison du rapprochement de Sartre de la pensée marxiste ? En parallèle de ce passage, le concept d'aliénation dans la *Critique de la raison dialectique* se déplace sur le terrain social et historique par rapport à *L'être et le néant* où son usage se limite à décrire l'expérience vécue[217].

Nous pouvons donc repérer le concept d'aliénation dans un autre domaine que celui de la structure de l'être, c'est-à-dire dans la raison dialectique. Celle-ci a pour objet théorique le mouvement dialectique qui se déploie entre deux pôles : *praxis* (ensemble des pratiques par lesquelles l'homme agit sur la matière et réorganise l'environnement pour reproduire ses conditions d'existence) et *inertie* (appartenant à la matière environnante de l'action et, entendons littérairement par ce mot « inertie »la propriété qu'ont les corps et la matière, de ne pouvoir par eux-mêmes, changer l'état de repos ou de mouvement dans lequel ils se trouvent). Cependant le rapport de ces deux

[217] Par exemple, nous pouvons fixer l'occurrence du l'aliénation dans *L'être et le néant* : « l'aliénation de moi qu'est l'être-regardé implique l'aliénation du monde que j'organise ». Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* (1943), Paris, Gallimard, coll. « tel », 2010, pp. 302-303. Pour une connaissance synthétique sur l'évolution du concept d'aliénation chez Sartre, voir : Gérard Wormser, « Aliénation », François Noudelmann et Gilles Philippe (dir.), *Dictionnaire Sartre*, Paris Honoré Champion, 2004, pp. 26-27.

pôles n'est ni celui de l'extériorité, ni celui d'une dichotomie simple, par exemple, entre esprit et matière. Il peut remonter, comme une des spécialistes de Sartre l'indique[218], à celui des deux dimensions de l'être, à la fois radicalement distinguées l'une de l'autre et liées l'une à l'autre — c'est-à-dire, de l'être-en-soi (le monde objectif et donné) et de le l'être-pour-soi (la pure spontanéité de la conscience) — qui s'établissent dans *L'être et le néant* : « le pour-soi et l'en-soi sont réunis par une liaison synthétique qui n'est autre que le pour-soi lui-même ».[219] En paraphrasant cette phrase, nous pouvons dire que le rapport d'intériorité (le pour-soi) avec l'extériorité (l'en-soi) se fonde sur le *rapport* d'*intériorité lui-même* (la *praxis*).

Partant de là, nous pouvons comprendre les mots de Sartre. « La découverte capitale de l'expérience dialectique [...] c'est que l'homme est « médié » par les choses dans la mesure même où les choses sont « médiées » par l'homme. [...] : c'est ce qu'on nomme la *circularité* dialectique[220] ». Tout se passe, pour ainsi dire, dans cette circularité à deux pôles, l'homme est chosifié par les choses et la chose en retour est humanisée par l'homme.

Dans ces relations intériorisées entre la *praxis* et l'inertie ou bien la matière environnante — que Sartre nomme la *matière ouvrée* au sens où la nature est travaillée

---

[218] Florence Caeymaex, « Praxis et inertie La *Critique de la raison dialectique* au miroir de l'ontologie phénoménologique », in Gérard Wormser (dir.), *Sartre, violence et éthique*, Paris, Sens Public, 2005, pp. 45-63, p. 48.

[219] Et d'ajouter : « Le pour-soi, en effet, n'est pas autre chose que la pure néantisation de l'en-soi ; il est comme un trou d'être au sein de l'Etre. [...] si la conscience est une pente glissante sur laquelle on ne peut s'installer sans se trouver aussitôt déversé dehors sur l'être-en-soi, c'est qu'elle n'a par elle-même aucune suffisance d'être-en-soi, c'est qu'elle renvoie d'abord à la chose. [...] L'action [...] est à considérer à la fois sur le plan du pour-soi et sur celui de l'en-soi, car il s'agit d'un projet d'origine immanente qui détermine une modification dans l'être du transcendant ». Sartre, *L'être et le néant* (1943), *op. cit.*, pp. 665-666, 673. Cf. « Il faut donc établir que la dialectique se fonde sur cette expérience permanente de chacun : dans l'univers de l'extériorité, sa relation d'extériorité à l'univers matériel et à l'Autre est toujours accidentelle quoique toujours présente, sa relation d'intériorité avec les hommes et avec les choses est fondamentale, quoique souvent masquée ». Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op. cit.,* p. 155.

[220] *Ibid.,* p. 193.

par l'homme et est transformée en son propre milieu composé de l'outillage, de l'organisation de la production, de la ville et des institutions, etc. —, le concept d'aliénation apparaît : « C'est dans le rapport concret et synthétique de l'agent à l'Autre par la médiation de la chose et à la chose par la médiation de l'Autre que nous pourrons trouver le fondement de toute aliénation possible[221] ». Et, à ce niveau de « l'aliénation comme relation médiée à l'Autre et aux objets du travail », Sartre dit que « nous découvrirons une équivalence de la *praxis* aliénée et de l'inertie travaillée et nous nommerons *pratico-inerte* le domaine de cette équivalence. Contre le *pratico-inerte* et impuissance, nous verrons surgir le groupe comme second type de rassemblement dialectique[222] ».

Il s'agit de l'aliénation de la *praxis* où la *praxis* en tant qu'activité des hommes qui, extériorisant leur intériorité, agissent sur la matière, se renverse en *pratico-inerte* dans laquelle, c'est les hommes qui intériorisent l'exigence de la matière pour la ré-extérioriser comme exigence d'eux-mêmes. Il faut mettre en avant cette théorie de l'aliénation sartrienne qui se caractérise par le terme opposé, « groupe comme second type de rassemblement dialectique », c'est-à-dire, « le groupe en fusion » en tant que création de la liberté qui brise le monde *pratico-inerte*.

Alors, la chute dans le monde *pratico-inerte* traduit-elle une aliénation spécifique ? Qu'est-ce que l'homme en tant que porteur de la *praxis* aliène ? En un mot, cela paraît être ses fins.

L'aliénation apparaît précisément comme un *vol* des fins de la praxis (« les notions d'aliénation et de mystification n'ont précisément de sens que dans la mesure

[221] *Ibid.,* p. 181, note. 1.
[222] *Ibid.,* p. 181.

où elles volent les fins et les disqualifient[223] »). C'est ce que Sartre nomme *contre-finalité*. C'est, précisément, dans une section de la *Critique de la raison dialectique* intitulée « La matière comme praxis renversée », que Sartre nous donne un exemple concret de l'aliénation comme contre-finalité. Il s'agit du déboisement en Chine :

> Les paysans chinois sont […] des colons : pendant quatre mille ans, ils ont conquis le sol arable aux frontières du pays contre la Nature et contre les nomades. Un des aspects de leur activité, c'est le déboisement qui s'est poursuivi de siècle en siècle. Cette *praxis* est vivante et réelle, elle garde un aspect traditionnel : hier encore, le paysan arrachait les arbrisseaux pour laisser place nette au millet. Mais, en même temps, elle s'inscrit dans la Nature, positivement et négativement. Son aspect positif, c'est l'aspect du sol et la répartition des cultures. Son aspect négatif, c'est une signification qui n'est pas saisie par les paysans eux-mêmes, précisément parce qu'elle est une absence : *l'absence d'arbres*. […] Mais surtout le déboisement comme élimination d'obstacles devient négativement absence de protection : le loess des montagnes et des pénéplaines, n'étant pas fixé par les arbres, encombre les fleuves, les exhausse au-dessus du niveau de la plaine et, dans les parties inférieures de leur cours, il les obture comme un bouchon et les contraint à déborder. Ainsi, le processus entier des terribles inondations chinoises apparaît comme un mécanisme construit intentionnellement[224].

Dans cet exemple qui nous raconte l'effet bipolaire — l'extension du sol arable et les inondations — de la pratique du déboisement, les fins que s'aliènent cette *praxis* et son projet objectivé se transforment en contre-finalité. C'est ainsi que la *praxis* retourne son extériorisation contre les paysans chinois en force étrangère à eux. Ce qui est essentiel est que cette catastrophe dont les paysans font l'expérience n'est pas causée simplement par la menace externe. Elle a des causes internes dans les relations

[223] *Ibid.,* p. 119.
[224] *Ibid.,* pp. 272-273

intériorisées, établies par la *praxis* elle-même, entre l'homme et le milieu[225]. Cette aliénation est très spécifique par rapport à celle que les marxistes formulent, parce qu'elle n'a lieu ni dans les rapports de production, ni dans la circulation des marchandises, mais dans la matière ouvrée et transformée par l'homme lui-même.

Cette structure de l'aliénation, ne la trouvons-nous pas dans les rapports sociaux et politiques ? Notamment dans la critique par Sartre contre le colonialisme où elle apparaît comme une contre-finalité de la violence ? C'est dans la préface de *Les damnés de la terre* de Franz Fanon, sortie en 1961 que Sartre raconte, par le « moment de boomerang », comment les colons et les colonisés s'engagent historiquement dans la violence du colonialisme. Il y défend les raisons de la révolte des colonisés et ses causes, parce que les révoltés retournent la violence contre les colons qui en sont les premiers porteurs[226]. Voilà un moment où le concept d'aliénation est une arme critique d'une ampleur inouïe.

---

[225] Si l'on substitue le mot « risque » à « l'aliénation », la structure de l'expérience de l'aliénation que Sartre a décrite est considérablement identique à celle de Ulrich Beck. Le théoricien de la « sociologie de la réflexivité » a publié *La société du risque* après la catastrophe nucléaire de Tchernobyl. Il a écrit dans ce livre : « À la différence de toutes les époques qui l'ont précédée, écrit-il, la société du risque se caractérise avant tout par un manque : l'impossibilité d'imputer les situations de menaces à des causes *externes*. Contrairement à toutes les cultures et à toutes les phases d'évolution antérieures, la société est aujourd'hui *confrontée à elle-même* ».

[226] « Quels instincts ? Ceux qui poussent les esclaves à massacrer le maître ? Comment n' y reconnaît-il [l'Européen] pas sa propre cruauté retournée contre lui ?La sauvagerie de ces paysans opprimés, comment n'y retrouve-t-il pas sa sauvagerie de colon qu'ils ont absorbée par tous les pores et dont ils ne se guérissent pas ? […] Ils [Les colonisés] sont coincés entre nos armes qui les visent et ces effrayantes pulsions, ces désirs de meurtre qui montent du fond des cœurs et qu'ils ne reconnaissent pas toujours : car ce n'est pas d'abord *leur* violence, c'est la nôtre, retournée, qui grandit et les déchire ; et le premier mouvement de ces opprimés est d'enfouir profondément cette inavouable colère que leur morale et la nôtre réprouvent et qui n'est pourtant que le dernier réduit de leur humanité. […] Réclamer et renier, tout à la fois, la condition humaine : la contradiction est explosive. Aussi bien explose-t-elle, vous le savez comme moi. Et nous vivons au temps de la déflagration : que la montée des naisssances accroisse la disette, que les nouveaux venus aient à redouter de vivre un peu plus que de mourir, le torrent de la violence emporte toutes les barrières. En Algérie, en Angola, on massacre à vue les Européens. C'est le moment du boomerang, le troisième temps de la violence : elle revient sur nous, elle nous frappe et, pas plus que les autres fois, nous ne comprenons que c'est la nôtre ». Jean-Paul Sartre, « Les damnés de la terre », *Situations, V*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 167-193, pp. 177, 179, 181.

(b) La théorie actuelle de l'aliénation selon Franck Fischbach

Après avoir défini le concept d'aliénation vu comme contre-finalité, nous allons voir que récemment ce dit concept a été réhabilitée et renouvelée par Franck Fischbach, spécialiste de la philosophie classique et contemporaine de l'Allemagne (Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Heidegger, Honneth) dans l'idée d'un passage en revue de son évolution. Ce travail d'historisation n'est pas complètement effectué ni par Sartre, ni par Lefebvre, encore que nous voyions leurs efforts de le faire. En outre, la théorie que propose Fischbach sert de boussole à ceux qui veulent repérer la dérivation de ce concept. Nous suivrons brièvement la discussion de Fischbach dans la mesure où celle-ci éclaire notre chemin.

Dans un chapitre de son *Sans objet, capitalisme, subjectivité, aliénation*, intitulé « L'objectivité essentielle de Feuerbach à Marx », Fischbach élucide la différence des usages du concept d'aliénation parmi Hegel, Feuerbach et Marx. Tout d'abord, discerner la différence des modes d'emploi entre les deux premiers est savoir comment le concept accède au statut de critique. Parce que, pour Hegel, le concept d'aliénation (*Entfremdung*), couplé avec celui d'extériorisation (*Entäusserung*), consiste à décrire l'activité de l'esprit, c'est-à-dire « de l'absolu en tant qu'il s'avère à lui-même comme sujet »[227]. Dans cet usage systématique, l'aliénation ne signale aucune situation négative au sens courant, ni la négation telle qu'elle signifie simplement le fait d'être nié, mais la

---

227 « Se réaliser et se connaître soi-même comme sujet, c'est pour l'absolu nier son identité immédiate, c'est sortir de soi-même et courir le risque de devenir étranger à soi, c'est aller de soi-même au plus loin possible de soi : bref, c'est tenter de vérifier et d'avérer son identité à soi en prenant effectivement le risque de la perte de soi : bref, c'est tenter de vérifier et d'avérer son identité à soi en prenant effectivement le risque de la perte de soi. […] Être sujet, c'est être soi jusque dans son autre, c'est pouvoir être à soi-même comme un autre et donc, dans l'autre, pouvoir redevenir soi ». Franck Fischbach, « L'objectivité essentielle de Feurbach à Marx », *Sans objet, capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009, pp. 129-149, p. 130.

négativité exprimant « *l'activité de nier* » se situant dans « le moment dialectique » voué à l'affirmation de soi.

Pour faire rupture avec cet usage de l'aliénation hégélienne, Feuerbach raye l'aliénation de la négativité en tant que moment dialectique de sorte que l'aliénation « cesse d'être l'exercice d'une activité de négation et devienne le fait d'une situation négative qui empêche, entrave ou bloque le mouvement d'une affirmation ou d'un accomplissement de soi ». En un mot, d'Hegel à Feuerbach, l'aliénation en tant qu'activité de nier se transforme en situation négative au sens courant. Ainsi Fischbach établit le bilan du même et de la différence des usages entre Hegel et Feuerbach. « De sorte que, pour le sujet feuerbachien comme pour le sujet hégélien, la perspective reste bien celle de la réappropriation de soi-même : mais la réappropriation hégélienne se fait dans l'objet, à même l'objet, en travaillant l'objectivité en son *contenu*, tandis que la réappropriation feuerbachienne se fait contre la *forme* de l'objet[228] ». De cette différence des objets, il s'avère que l'aliénation feuerbachienne en tant que « négation sans négativité » ne porte pas sur le contenu objectif destiné à être subsumé par la forme subjective, mais sur l'objet auquel le sujet ne peut pas s'identifier ou mieux qu'il pose illusoirement. En atteignant l'identité hégélienne du sujet au objet, Feuerbach retire le voile de son fondement, c'est-à-dire « des hypostases théologico-spéculatives ». L'objet n'est rien qui se résout dans le moment dialectique de Hegel. Sa forme est l'essence humaine que l'homme projette ordinairement comme un objet suprême. Fischbach résume ce mécanisme de renversement :

En attribuant à « l'esprit » ou à « la raison » l'activité historique, en faisant de la raison le

[228] *Ibid.*, p. 132.

sujet de l'histoire, le philosophe spéculatif fait la même chose que l'homme ordinaire dans la religion : il transfère à une instance surhumaine, et ainsi porte à l'absolu, ce qui ne revient et n'appartient qu'aux hommes. Par où le discours de la philosophie spéculative tombe sous le coup de la critique feuerbachienne de l'aliénation[229].

À défaut de la négativité hégélienne en tant que négation du soi pour s'affirmer en redevenir-soi, l'objet ne peut pas se poser comme étant en dehors du sujet, de sorte que l'aliénation feuerbachienne s'explique par une situation négative, c'est-à-dire la projection du soi et de l'essence humaine à l'objet. En d'autres termes, l'aliénation ne loge pour Feuerbach que dans un objet fabriqué par l'homme lui-même et, malgré tout, pris pour une existence indépendante, à savoir Dieu.

Cependant, il nous faut remarquer que toutes les façons dont l'homme engendre Dieu n'ont pas nécessairement pour cible de la critique feuerbachienne. Pour y voir plus clair, en distinguant soigneusement les deux manières de l'objectivation religieuse de l'essence humaine en dieu, Fischbach cite les phrases décisives écrites par Feuerbach : « distinguer l'auto-objectivation religieuse et originelle de l'homme, de l'auto-objectivation de la réflexion et de la spéculation : la dernière est volontaire, la première involontaire et nécessaire, aussi nécessaire que l'art et le langage[230] ». Dans cette distinction, d'un côté, c'est normal qu'une première objectivation dans laquelle l'homme projette sa propre essence sur l'objet infini et appelé Dieu pour « prendre conscience de l'infinité de l'essence même du genre humain, et donc du caractère divin de l'essence de l'homme aux yeux de l'homme individuel et fini ». De l'autre, ce qu'il y a de pathologique dans l'objectivation volontaire de la spéculation ne se rend manifeste

[229] *Ibid.,* p. 133.
[230] *Ibid.,* p. 136.

que « lorsque la spéculation et donc la théologie s'emparent de la religion » : lorsque la théologie « dit que Dieu prend l'homme comme but et fin parce que, dans cette relation, Dieu est sujet tandis que l'homme est l'objet de Dieu[231] ». En achevant ainsi le renversement entre le sujet et l'objet aussi bien qu'entre l'homme et Dieu, l'objectivation tombe dans l'aliénation. Ce retournement de l'objectivation, Fischbach l'a bien remarqué, se nomme, selon Feuerbach, « l'objectification », à savoir la transformation du sujet en « objet de l'objet » auquel l'essence humaine se projette et cède. Ainsi Fischbach repère la genèse du concept d'aliénation feuerbachien : « L'aliénation apparaît ici comme l'opération par laquelle un sujet transfère sa qualité de sujet à un objet, se démet de sa subjectivité propre en se transformant en objet et s'assujettit à l'objet désormais considéré comme sujet[232] ».

Cette aliénation comme objectification nous conduit, enfin, à la différence des usages entre Feuerbach et Marx. Nous pourrons trouver apparemment une similitude formelle de Feuerbach avec Marx dans les *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, ou bien simplement l'influence du premier sur le second, en particulier à l'égard de détermination de l'homme par rapport à l'objet. Par exemple, Fischbach l'illustre en comparant le dire de chaque philosophe : « Sans objet l'homme n'est rien » (Feuerbach) ; « un être qui n'a pas d'objet en dehors de lui n'est pas un être objectif (…) ; un être non objectif est un *non-être* » (Marx). Mais le mot « objet » est-il pris dans les deux cas avec le même sens ? La question de Fischbach est de savoir « qu'est-ce qu'un « être objectif », c'est-à-dire qu'il s'agit d'examiner la définition de l'homme par rapport à l'objet qu'essaient de formuler respectivement Feuerbach et

231 *Ibid.,* p. 138.
232 *Ibid.,* p. 141.

Marx :

> Si l'on trouve donc aussi bien chez Feuerbach que chez Marx la détermination de l'homme en tant qu'« être objectif », c'est donc avec deux significations tout à fait différentes. Pour Feuerbach, cela veut dire que l'homme est celui qui prend sa propre essence, son propre genre pour objet ; pour Marx, cela veut dire que les hommes sont ceux qui se connaissent en tant qu'êtres objectifs, c'est-à-dire en tant que parties du tout objectif de la nature. La conscience, ou ce que « les philosophes » appellent la conscience, c'est pour Marx la connaissance de soi comme objet – ce qui ne veut pas dire se prendre soi-même pour objet, mais se connaître et se comprendre en tant qu'être objectif inscrit dans le tout de la nature, et donc aussi se reconnaître comme dépendant d'autres êtres également objectifs[233].

En un mot, l'objet pour Feuerbach s'exprime par l'essence humaine en tant que fin de l'homme de sorte que l'être objectif est « celui qui prend sa propre essence [...] pour objet », tandis que l'objet dont Marx fait usage se distingue nettement de l'homme, mais il y est lié étroitement dans le sens où il constitue ses conditions de possibilité. De sorte que l'être objectif signifie pour Marx l'homme qui se connaît « en tant que parties du tout objectif de la nature ». Cette différence est pour Fischbach essentielle en ceci qu'elle témoigne d'une sortie de Marx de la philosophie de la conscience dont relèvent Hegel et Feuerbach. En faisant le commentaire d'un texte de Marx, Fischbach remarque :

> du point de vue d'une philosophie de la conscience, *l'objectivité* en tant que telle vaut comme un rapport *aliéné* de l'homme, comme un rapport qui ne correspond pas à *l'essence humaine*, à la conscience de soi », de sorte que « la *réappropriation* de l'être objectivé de l'homme n'a pas seulement le sens d'une suppression de *l'aliénation*, mais celui d'une suppression de l'objectivité, ce qui veut donc dire que l'homme vaut comme un être *non*

233 *Ibid.,* p. 146.

objectif, comme un être *spiritualiste*[234]

L'objet feuerbachien ainsi défini est amputé, Fischbach le souligne, de son extériorité. Nous pourrions le comprendre logiquement, en nous remémorant que l'aliénation théologique chez Feuerbach tient à ce que l'objet se pose de façon illusoire et que l'aliénation, la projection de l'essence humaine sur le dieu a lieu à l'intérieure de la conscience ou par le mécanisme de la conscience. Par contraste, l'objet marxien existe à l'extérieur de la conscience et l'objectivité n'est pas celle de Hegel qui est destinée à nier et qui est subsumée dans la conscience, mais elle entre dans un rapport de réciprocité avec la subjectivité. C'est cela que Marx déplie au nom du « corps non organique » de l'homme :

> L'universalité de l'homme apparaît de façon pratique précisément dans l'universalité qui fait de la nature entière son corps *non organique*, aussi bien dans la mesure où elle est l'objet, la matière et l'outil de son activité vitale. La nature est le corps propre non organique de l'homme – où il faut entendre la nature dans la mesure où elle n'est pas elle-même le corps humain. L'homme *vit* de la nature signifie : la nature est son *corps propre*, avec lequel il faut qu'il demeure dans un processus continuel pour ne pas mourir. Le fait que la vie physique et spirituelle de l'homme soit dépendante de la nature n'a pas d'autre sens que celui-ci : la nature est dépendante d'elle-même, car l'homme est une partie de la nature[235].

Basé sur cette confrontation, Fischbach définit la différence des usages du concept d'aliénation entre Feuerbach et Marx comme suit : l'aliénation marxienne ne consiste pas en un mécanisme du retournement de l'activité subjective productrice en objet

---

[234] *Ibid.* La citation que Fischbach fait se réfère à Marx. Karl Marx, trad. fr. Franck Fischbach, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007, p.163.
[235] *Ibid.,* p. 122, partiellement cité in Franck Fischbach, « L'objectivité essentielle de Feurbach à Marx », *op. cit*.

étrangère, à savoir du sujet en objet, mais en expérience de la séparation du sujet d'avec l'objet (dont témoignent, dans l'époque de la formation du capitalisme, l'expropriation de la terre et la dépossession des moyens de production). En déconstruisant en quelque sorte l'opposition longuement établie par la coupure épistémologique entre idéalisme et matérialisme de Marx, Fischbach effectue une sorte de « tournant copernicien » dans l'interprétation du concept d'aliénation. Cela ne veut plus dire un retour à l'usage de l'aliénation des années 60, ni un simple abandon de ce concept. L'aliénation n'est pas pour lui une perte du sujet dans le monde de l'objet, elle est au contraire une perte de l'objet en tant que conditions rendant possible la consistance du sujet, c'est-à-dire une séparation du sujet d'avec le monde de l'objet, un processus qui l'en sépare et le laisse tombé dans la subjectivation privée des conditions d'existence[236]. Ainsi, à l'heure de la privatisation du monde (de l'eau, de l'électricité, des moyens de transport ou de choses considérées comme étant du bien commun au sens large) et de la promotion de l'individu, à savoir de la production de la subjectivité imposée tant dans l'entreprise que dans l'université à l'aide de moyens techniques du type d'évaluation et d'auto-évaluation, Fischbach nous donne une nouvelle arme critique, en affinant la théorie classique.

Mais, laissons de côté cette dimension actuelle pour l'instant pour nous concentrer sur la comparaison des usages du concept d'aliénation de Sartre et Lefebvre avec celui de Fischbach. L'aliénation sartrienne, autant que nous l'examinions, elle paraît signifier

[236] Fischbach écrit d'ailleurs que « De sorte que le modèle qui part d'un sujet actif et productif, et qui conçoit l'aliénation comme la perte et la fixation de cette activité dans l'être de l'objet produit, est un modèle qui a *déjà* l'aliénation pour cadre d'élaboration de lui-même : il part comme d'un *fait* de ce que l'aliénation *engendre*, à savoir un sujet se concevant comme essentiellement actif, un sujet coupé ou séparé de l'objectivité, c'est-à-dire un sujet qui peut d'autant mieux se concevoir comme *purement* actif que ses objets lui ont été soustraits – c'est-à-dire que la part inactive, inerte et passive de son être lui a été soustraite ». Franck Fischbach, « Présentation », in Karl Marx, trad. fr. Franck Fischbach, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007, p. 28.

une perte du sujet dans le monde de l'objet. En fait, il nous semble inutile d'y chercher la nouvelle aliénation que Fischbach définit. Est-ce à dire en déduit que l'aliénation que « déforme » Sartre tombe dans une erreur ? Sous cet angle, il nous semble que notre investigation a montré de façon affirmative que l'aliénation sartrienne ne peut pas simplement être assimilée à une perte du sujet dans le monde de l'objet ou bien de la marchandise (cela s'applique au cas de la réification de « premier » Lucáks), ni à un obstacle à la transparence du sujet souverain. Elle est définie comme un effet que le sujet subit en retournement de son extériorisation des fins. Pour Sartre, elle doit être assumée par chacun qui en est responsable, car elle n'est pas une chose indifférente pour chacun. Bref, l'existence de cette aliénation renvoie à l'appel moral et éthique, qui n'est fondé ni sur une transparence du sujet souverain, ni sur une promotion pure du sujet mais sur des relations d'intériorité entre l'homme, la chose, l'autrui, basées sur la *Critique de la raison dialectique*.

(c) Les aliénations comme multiformes et comme séparation spatiale chez Lefebvre

Pour Lefebvre, où se trouve la spécificité du concept d'aliénation ? Nous pouvons la remarquer dans le tome II de la *Critique de la vie quotidienne* ceci : « Nous constatons que l'usage de la notion s'impose : « l'homme » est aliéné : arraché à soi, changé en chose, y compris sa liberté. En même temps, cet usage est obscur. On a trop pris l'aliénation comme un bloc et comme une entité : l'aliénation de l'homme. Or, il y a des aliénations multiples et multiformes. On a trop pris la « désaliénation » pour un

absolu, fin générale de l'aliénation en général[237] ». Ce qui est essentiel ici n'est ni l'aliénation de l'entité abstraite d'homme, ni sa reprise. En ancrant ce concept dans la vie quotidienne, à savoir « dans le cadre de référence (sociale) » caractérisé par sa pluralité, Lefebvre le relativise et récuse sa forme absolue en tant que principe d'identité pour le mettre en mouvement dialectique perpétuel. Sur ce point, Lefebvre nous donne des exemples concrets :

> l'insertion dans une collectivité « désaliénée» par rapport à la solitude, mais n'exclut pas de nouvelles aliénations, venues du collectif comme tel. Les loisirs « désaliènent » par rapport au travail parcellaire, mais comportent, en tant que divertissements et distractions, des aliénations propres. Telle technique « désaliène » l'activité humaine par rapport à la nature ou par rapport à une technique moins efficace, mais apporte une aliénation technologique qui peut être plus profonde (travail parcellaire, impératifs sociaux de la technique, etc.). La « reprivatisation » de la vie quotidienne désaliène par rapport à l'État, à l'histoire. Elle aliène en suscitant une « privation » plus profonde, celle de la vie privée établie dans sa quotidienneté. L'aliénation et la désaliénation caractérisent donc des situations concrètes, prises dans leur mouvement et non considérées de façon immobile, selon des schémas structuraux fixes[238].

Dans cette mise en mouvement dialectique sans fin, nous semble-t-il, se trouve l'effort de Lefebvre de rapporter ces aliénations multiples à l'objectivité sociale, parce qu'elles ne cessent pas d'avoir lieu et sont encadrées dans le changement de rapport du sujet avec l'objet. Cet effort se trouve sous forme identique dans la phrase citée plus haut : « Subjectivation et objectivation vont ensemble, indissolublement » ; et dans la critique à l'encontre du P.C.F, selon laquelle son subjectivisme entre dans « *la rupture*

[237] Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne II*, *Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris, L'Arche, 1962, p. 209.
[238] *Ibid.,* p. 210.

croissante avec l'objectivité»[239]. Dès lors, même si l'aliénation lefebvrienne ne se base pas sur la lecture précise de Marx, tout en étant « déformée », a-t-elle pour autant une parenté avec la théorie actuelle de Fischbach ? La transformation de l'homme est pour Lefebvre solidaire de celle de la vie quotidienne, c'est-à-dire qu'elle se fait dans, par et avec la vie quotidienne.

Mais il y a l'autre spécificité de l'aliénation chez Lefebvre, qui ne peut pas se comprendre sans rendre compte de son contexte historique. À ce propos, Kristin Ross, inspirée des travaux de Lefebvre, à qui nous devons un des livres les plus importants concernant la lecture de Lefebvre, explique :

> l'effort de modernisation mené par l'État en France fut extraordinairement concerté, et le désir d'un nouveau mode de vie largement répandu après-guerre. Après 1945, la modernisation de la France fut accomplie avec une stupéfiante rapidité ; elle fut impétueuse, dramatique et menée à un rythme haletant ; aussi cette modernisation présente-t-elle les traits propres à « la temporalité de l'événement » — selon la terminologie de Braudel. Après la guerre, la société française fut transformée de fond en comble : la France, qui était encore un pays catholique foncièrement rural et impérialiste, se mua en un pays urbanisé, pleinement industrialisé et privé de ses colonies. Cette mutation fut accomplie grâce à certains éléments : des cadres éduqués, la production d'automobiles moins coûteuses et d'autres biens de consommation, des sciences sociales obéissant à des modèles scientifiques fonctionnalistes, une force de travail fournie par les ex-colonies. La rapidité avec laquelle fut menée l'entreprise atteste que ces éléments, sans lesquels n'eût pu s'effectuer la modernisation, firent irruption, avec toute la force, l'excitation, la violence et l'horreur de l'authentique nouveauté, dans une société encore très attachée aux apparences de l'avant-guerre[240].

[239] *Ibid.,* p. 62.
[240] Kristin Ross, trad. fr. par Sylvie Durastanti, *Rouler plus vite laver plus blanc, modernisation de la France et décolonisation au tournant des années 60*, Paris, Flammarion, 2006, pp. 13-14.

Dès la deuxième partie de notre travail, pour éclairer le sens et la portée de la pensée de Lefebvre, nous reprendrons en détail ce contexte à double processus historique : la modernisation par l'urbain et la colonisation intérieure sous forme de décolonisation. Ici, nous nous contenterons de dire que nous ne comprenons pas sans ce contexte de l'urbanisation pourquoi il identifie l'aliénation à la « séparation » ou à la « ségrégation ». Cet usage tiens d'un côté au fait de l'indistinction qu'il fait entre *Entfremdung* qui est traduit en français par « aliénation » et *Entäusserung* généralement traduit par « extériorisation » ; de l'autre, au fait de sa traduction du second mot en « séparation ». Malgré tout, l'usage de cette aliénation correspond à la réalité du changement de la société d'alors. En fait il l'utilise fréquemment à mesure qu'il approfondit la connaissance de la « société urbaine ». Sur ce point, Ross commente : « l'aliénation, terme spatial dérivé du latin *alienare* ou *alius*, d'où proviennent aussi les termes voisins d'ailleurs, d'alias et d'alibi. Les dilemmes liés à l'aliénation éclairent les pôles jumeaux de la localisation et de l'identité ; être aliéné, c'est se trouver expulsé de soi-même, devenir étranger à soi-même[241] ». En d'autres termes, la compréhension du concept d'aliénation comme séparation signifie qu'un soi est exclu du lieu auquel il s'identifie et appartient.

Cet usage de l'aliénation doublée du sens de la séparation se trouve également dans le texte de Debord. Pour lui, la séparation touche le nœud du concept de spectacle : « La séparation est l'alpha et l'oméga du spectacle ». L'effet du spectacle délivre l'homme en tant que spectateur du lieu où se tisse le rapport social concret et réel. Ainsi, « Le spectacle n'est pas un ensemble d'images, mais un rapport social entre des

241 *Ibid.,* pp. 208-209.

personnes, médiatisé par des images[242] ».

Significativement, d'une rencontre de Lefebvre avec l'International situationniste, la critique de la vie quotidienne prend la forme des critiques de la société du spectacle et de la société de consommation. Dans cette diversification, la problématique de Lefebvre elle-même change : à la critique de la vie quotidienne s'ajoute la question urbaine. Ce sont des sujets dont nous traiterons dans les partis suivants.

---

[242] Guy Debord, « La société du spectacle (1967)», *Guy Debord Œuvres*, Paris, « Quarto » Gallimard, 2006, pp. 765-859, 767, 772.

Deuxième partie

De la vie quotidienne à l’urbain

Chapitre III : Moments et Situations

III-1. Ce que signifie le dépassement de l'art

Que ce soit en France, alors qu'un mouvement prend parti pour l'Algérie et ceci en dehors du PCF, incapable lui, d'adopter une position à ce sujet, ou à l'Étranger comme à Cuba où s'accompli une révolution à la différence de celle de l'URSS, ce que Lefebvre qualifie « mouvement de l'extra-parti [243] » tant de façon nationale qu'internationale. On ne peut qu'assister à un changement politique et social. C'est dans ce contexte que Lefebvre commence à collaborer avec les membres de l'internationale situationniste. Ce moment est tout aussi décisif pour Debord en ceci qu'il met au premier plan sa position théorique et politique, suivant la scène de rencontre que son biographe décrit :

> En 1958, Debord fait effectivement la connaissance du penseur par l'intermédiaire de Michèle Bernstein. Celle-ci a autrefois eu comme condisciple une jeune fille nommée Évelyne Chastel. Par hasard, toutes deux logeaient au Foyer des étudiants protestants. Bien plus tard, Évelyne Chastel est devenue la compagne d'Henri Lefebvre. Un jour de 1958, les deux couples se croisent dans la rue. Michèle tombe dans les bras d'Évelyne. Quant à Guy Debord, il est très heureux de rencontrer un homme dont il connaît les travaux, et qui vient tout juste de rompre avec le Parti communiste français après trente ans de compagnonnage. À l'inverse, Lefebvre ignore tout des situationnistes. Il se laisse pourtant charmer par le jeune créateur à lunettes, et noue avec lui une profonde amitié […]
>
> Debord est passionné par les recherches de son aîné. Il assiste à certains cours du sociologue. Dans l'entourage de Lefebvre, il rencontre Jean Baudrillard, René Lauran, Henry Raymond. Comme le souligne Mirella Bandini : « Au scientisme, au positivisme, au structuralisme de l'école d'Althusser, et à la linguistique (qui commençait alors à être en vogue avec la sémantique, la sémiologie et la sémiotique), Lefebvre opposait, à l'école,

---

[243] Henri Lefebvre and Kristin Ross, «Lefebvre on the Situationists : An Interview », in Tom Mcdonough (eds) *Guy Debord and the Stituationist International*, MIT Press, 2004, pp. 267-283.

l'analyse contestatrice du vécu, de la sexualité, de la vie quotidienne[244].

Cependant, cette amitié passionnée est sanctionnée par une rupture violente. Elle intervient en 1963. Cela, suite à l'accusation de plagiat lancé par les situationnistes contre Lefebvre[245] qui publie *Proclamation de la Commune* où il définit le style de la Commune comme une fête. Encore qu'il soit frappant de voir ceux qui préconisent un détournement (à savoir un « vol » des phrases et des images) porter simultanément des accusations au nom du plagiat, alors que l'on ignore souvent la voix de l'accusé dans cette affaire. Lefebvre dévoile ses coulisses :

> Les accusations de plagiat me sont égales. Et je n'ai jamais pris le temps de lire ce que les situationnistes ont écrit à ce propos dans leur revue. Je sais que j'y suis traîné dans la boue.
>
> Alors, en ce qui concerne la raison de notre séparation, elle a eu lieu après l'histoire extrêmement compliquée concernant la revue *Arguments*. Il est arrivé l'idée d'arrêter la publication des *Arguments*, parce que quelques membres de son comité tels qu'un ami, Kostas Axelos, pensaient que son rôle est achevé ; ceux-ci pensaient qu'ils n'y ont plus rien à dire. En fait, j'ai le texte d'Axelos dans lequel il parle de la dissolution du groupe et de la revue ; ils pensaient que cela était fini et qu'il valait mieux cesser son activité que de seulement la continuer. J'ai sans cesse reçu les informations sur leur discussion. Pendant un échange avec Guy Debord, nous en avons parlé et Debord m'a dit que « Notre revue, l'Internationale situationniste, a à se succéder aux *Arguments* ». Dès lors, l'éditeur des *Arguments* et tous les concernés ont du s'y accorder. Toutes ces choses dépendent alors d'un certain homme qui est très puissant alors dans le champ de l'édition ; il était chargé de la chronique littéraire de L'*Express*, collaborateur à la *Nouvelle revue française* et aux Éditions de Minuit. Il était tellement puissant que tout dépendait de lui.
>
> Or, en ce moment, où je suis dans une séparation avec une femme – si amèrement.

[244] Christophe Bourseiller, *Vie et mort de Guy Debord (1931-1994)*, Pascal Galodé Édition, 2012, pp. 144-145.

[245] Guy Debord, Michèle Bernstein, Attila Kotányi, et autres, « « Aux poubelles de l'histoire ! », tract, 21 février 1963, précédé de « Raisons d'une réédition », *I. S.* n° 12, semptemble 1969 », *Guy Debord Œuvres*, Paris, coll. « Quarto » Gallimard, 2006, pp. 623-634.

> Elle m'a quitté et pris mon carnet d'adresses. J'ai téléphoné à Debord pour lui dire que je voulais continuer la négociation avec Herval, mais que je n'ai plus son adresse ni son numéro de téléphone – rien. Debord a commencé à me calomnier par-delà le téléphone. Il était furieux et a dit que « Je ne m'habitue aux gens tels que vous qui deviennent traître au moment décisif ». C'est la raison pour laquelle la rupture entre nous intervient… mais il y a un temps où nous partagions une amitié réelle et très passionnée[246].

Si nous suivons Lefebvre, nous pouvons envisager l'affaire comme un fait *trop humain*. La mise en accusation de Lefebvre tient à son échec des négociations avec l'Édition de Minuit. Vrai ou pas, ça n'a pas grande importance dans le sens où l'on retrouve souvent ce type de situation (la maladresse, la vengeance, le « ressentiment », etc.) en arrière fond des ruptures. L'important se trouve dans les relations théoriques qui se tissent au travers de leurs écrits respectifs, ce qui apporte un éclairage précieux sur les thèmes développés en commun comme celui de la vie quotidienne.

Sous cet angle, nous reprendrons les textes des situationnistes, en nous focalisant sur ceux de Debord. L'Internationale situationniste appartient, comme son nom d'« Internationale » l'indique, au courant communiste. Par ailleurs, elle est non seulement dans l'« avant-garde » politique, mais aussi dans l'« avant-garde » d'art. En effet, considéré comme une figure majeure, sinon comme chef de ce groupe, Guy Debord écrit à propos de l'avant-garde collective que « La notion même d'avant-garde collective, avec l'aspect militant qu'elle implique, est un produit récent des conditions historiques qui entraînent en même temps la nécessité d'un programme révolutionnaire cohérent dans la culture, et la nécessité de lutter contre les forces qui empêchent le

[246] Henri Lefebvre et Kristin Ross, «Lefebvre on the Situationists : An Interview (1985) », *op. cit.,* pp. 278-279 (c'est nous qui traduisons).

développement de ce programme[247] ». Et il reprend à son compte les précurseurs de son mouvement que sont le futurisme, le dadaïsme et le surréalisme, ces groupes d'avant-garde apparus avant et après la première guerre mondiale. Quant à la définition de la culture, il la définit comme « un complexe de l'esthétique, des sentiments et des mœurs : la réaction d'une époque sur la vie quotidienne[248] ». En ce sens, éprouvant son hostilité dite absolue à l'égard de la classe dominante de la bourgeoisie et de l'économie marchande, l'Internationale situationniste considère le domaine de la culture comme son champ de bataille pour transformer l'ordre établi.

Mais, comment le mouvement situationniste mène-t-il un combat culturel ? Sur ce point, Patrick Marcolini, auquel nous devons l'étude sur l'histoire très exhaustive de l'Internationale situationniste, explique la notion d'« abolition de l'art » qu'il affiche à l'opposé de la génération précédente d'avant-garde, à savoir le lettriste fondé en 1947 par Isidor Isou. Ce dernier s'obstine à pratiquer l'abolition de l'art sur un plan purement et simplement formaliste, tandis que le mouvement situationniste essaie d'effectuer la même chose sur le champ social, en supprimant les frontières instituées entre le social et le culturel.

> Le fait d'être ainsi passé, en quelques années, d'une compréhension purement formaliste de l'évolution des arts – celle d'Isou et de ses disciples – à ré-enracinement de l'esthétique dans un terreau social sous l'influence du marxisme, explique l'inflexion survenue dans l'activité collective de ceux qui se déclareront bientôt situationnistes, à la fin des années 1950. En effet, à la suppression de l'art en tant que registre de formes, de techniques et de disciplines, vient progressivement substituer la suppression de l'art en tant que champ

[247] Guy Debord, « Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale (1957)», *Guy Debord Œuvres*, Paris, coll. « Quarto » Gallimard, 2006, pp. 309-328, p. 311.
[248] *Ibid.,* p. 310.

social constitué, régulé par des institutions et déterminé par l'économie marchande[249].

Il faut entendre par cette abolition ou suppression de l'art « le dépassement de l'art » au sens dialectique. Dans la perspective de Debord, les arts, à travers l'économie marchande, règnent sur la vie quotidienne. Or, il faut au contraire subordonner les arts à la vie quotidienne. C'est pourquoi, dans le texte présentant le mouvement situationniste, il écrit que « le dépassement de l'art et de toutes les acquisitions culturelles, remis en jeu dans la création libre de la vie quotidienne, et de la sorte réalisés »[250]. Dès lors, le dépassement de l'art est à Debord ce que le dépassement de la philosophie est à Lefebvre. La vie quotidienne en tant qu'un plan non-artistique donne une autre consistance aux arts et ceux-ci la réanime en retour.

Sous cet angle, nous pouvons mieux comprendre le concept de « spectacle » chez Guy Debord. Comme Marcolini l'a bien remarqué, il n'a rien à voir avec la théorie de l'image et de la vision[251] : « Le spectacle ne peut être compris comme l'abus d'un monde de la vision, le produit des techniques de diffusion massive des images[252] ».

C'est ainsi que Marcolini souligne le sens ordinaire du mot « spectacle », celui de « la représentation théâtrale ». La référence de Debord à Brecht est ici évidente : « Dans les États ouvriers, seule l'expérience menée par Brecht à Berlin est proche, par sa mise en question de la notion classique de spectacle, des constructions qui nous importe aujourd'hui. Seul Brecht a réussi à résister à la sottise du réalisme-socialiste au

---

249 Patrick Marcolini, *Le mouvement situationniste : une histoire intellectuelle*, Paris, Echappe, 2012, p. 42.

250 Guy Debord, « Présentation du mouvement situationniste, décembre 1965, supplément à *I.S.* n° 10, mars 1966 », *Guy Debord Œuvres*, Paris, coll. « Quarto » Gallimard, 2006, pp. 715-716, p. 715.

251 Patrick Marcolini, *Le mouvement situationniste*, *op, cit*., pp. 113-114.

252 Guy Debord, *La société du spectacle*, in *Guy Debord Œuvres*, Paris, coll. « Quarto », Gallimard, 2006, pp. 765-859, p. 767.

pouvoir »[253].

Brecht a acquis une réputation dans le milieu intellectuel lors des représentations du Berliner Ensemble à Paris dans les années 1950. Roland Barthes et Louis Altusser lui ont consacré des textes[254]. Lefebvre partage également cet enthousiasme. Il l'analyse dans la préface de la deuxième édition de la *Critique de la vie quotidienne : Introduction*, notamment sur son théâtre épique et les effets de distanciation. Il commence ce texte par nous avertir du mot « épique » qui n'a rien à voir avec l'éloge ou le destin du héros dans la trame de la pièce. « En fait, il s'agissait pour Brecht d'une action théâtrale et (d'une poésie) expressément et volontairement rapprochée de la vie quotidienne ». Ainsi Lefebvre note la « déshéroïsation » qui est en œuvre dans une pièce de Brecht, en citant sa phrase : « Galilée, se lave le buste et s'ébroue.—Pose le lait sur la table… »[255]. En d'autres termes, ce qui est essentiel aux yeux de Lefebvre dans le théâtre de Brecht est sa manière d'insérer les éléments de la vie quotidienne dans la vie du grand individu et de porter, à ce même titre, celle-là dans le théâtre.

Toutefois, la nouveauté du théâtre épique est loin de se limiter à introduction l'actualité et de problèmes sociaux comme sujet du théâtre. L'introduction de la vie quotidienne se distingue du théâtre naturaliste et du réalisme-socialiste (associé au jdanovisme dont le doctrine soviétique, officiellement établit en 1947 où s'intensifie l'opposition entre l'Est et l'Ouest, décide aussi bien sur l'orientation politique que sur celle de la culture dans les pays communistes). Quoi qu'il en soit, elle ne se réduit pas

---

[253] Guy Debord, « Rapport sur la construction des situations », *op., cit,* p. 320, cité in Patrick Marcolini, *Le mouvement situationniste*, *op. cit*., p. 114.

[254] Roland Barthes, *Essais critiques*, in *Œuvres complètes II*, Paris, Seuil, 2002(1964), pp. 269-528. Louis Althusser, « Le « Piccolo » Bertolazzi et Brecht (*Notes sur un théâtre matérialiste*) », Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005(1965), pp. 129-152.

[255] Henri Lefebvre, « Avant-props de la 2e édition», *Critique de la Vie quotidienne I,Introduction,* Paris, L'Arche, deuxième édition, 1958, pp. 9-111, p. 21.

au procédé réaliste qui insiste sur le reflet de telle ou telle réalité dans une pièce. Si Lefebvre s'intéresse à Brecht, c'est qu'il permet de regarder la vie quotidienne d'une toute autre façon. Ce qui rend possible ce regard est l'effet de distanciation (*Verfremdungseffekt*), qui a aussi été traduit en français par « effet d'aliénation ». À l'opposé de la catharsis aristotélicienne – dont la fonction est la purgation psychologique des spectateurs par l'imitation d'action suscitant les émotions et qui est fondée sur l'identification la plus intégrale possible des spectateurs aux personnages –, le théâtre épique essaie de leur restituer leur propre jugement sur les événements, en déconstruisant pour ainsi dire la barrière, tant, entre les acteurs et les spectateurs, qu'entre le théâtre et son dehors, qu'entre la scène et la salle de spectateurs (Lefebvre cite exactement la phrase de Brecht : « *Le théâtre épique doit se mettre à l'école de la rue…*»[256], et non pas à l'inverse). Pour ce faire, Brecht emploie l'effet de distanciation, en précisant soigneusement que « Les effets en question provoquent une distanciation, mais on n'en reste naturellement pas là. Ces effets doivent seulement enlever à l'événement montré son caractère d'évidence et faire obstacle à l'identification immédiate du spectateur ; procédant ainsi, on ouvre la voie à une compréhension authentique, aux opérations intellectuelles et à l'activité du sentiment[257] ». Dans cette distance ainsi créée par ce que Lefebvre nomme le « regard étrange et étranger[258]», Brecht remet en cause l'évidence de la vie quotidienne sur la scène. C'est pourquoi Lefebvre dit que « la pièce ne diffère pas fondamentalement d'une réunion politique,

---

256 *Ibid.*

257 Bertolt Brecht, trad. fr. Guy Delfel, Jean Tailleur et Jean-Marie Valentin, « La Dramaturgie non aristotélicienne (1932-1951) », *Brecht, Écrits sur le théâtre*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », pp. 245-350, p. 331.

258 Lefebvre, « Avant-props de la 2e édition», *op., cit,* pp. 27-28.

publique et contradictoire : d'un meeting »[259]. C'est ainsi que Lefebvre découvre dans le théâtre épique la réalisation de l'adage hégélien que il affiche pour les recherches sur la vie quotidienne : « ce qui est familier n'est pas pour cela connu »[260].

Quant à Debord, l'influence de Brecht sur lui est autrement décisive. Nous sommes également d'accord avec Marcolini. Il est facile de la découvrir dans la formule qui oppose la construction des situations et le concept de spectacle :

> La construction de situations commence au-delà de l'écroulement moderne de la notion de spectacle. Il est facile de voir à quel point est attaché à l'aliénation du vieux monde le principe même du spectacle : la non-intervention. On voit, à l'inverse, comme les plus valables des recherches révolutionnaires dans la culture ont cherché à briser l'identification psychologique du spectateur au héros, pour entraîner ce spectateur à l'activité, en provoquant ses capacités de bouleverser sa propre vie. La situation est ainsi faite pour être vécue par ses constructeurs. Le rôle du « public », sinon passif du moins seulement figurant, doit y diminuer toujours, tandis qu'augmentera la part de ceux qui ne peuvent être appelés des acteurs, mais dans un sens nouveau de ce terme, des viveurs[261].

En nous focalisant sur le tronçon de phrase « […] des recherches révolutionnaires dans la culture ont cherché à briser l'identification psychologique du spectateur au héros », nous pouvons dire sans extrapoler, que Debord transfère la dramaturgie brechtienne du théâtre à la société qui tisse ses relations par l'image. Ce « dépaysement » repose sur l'idée que le commandement de la société a pour matrice de se modéliser sur les relations entre la scène et la salle de spectateurs. Ce faisant, Debord conclut que le spectacle fondé sur l'identification des spectateurs au milieu, les met dans l'état de

---

259 *Ibid.,* p. 30.
260 *Ibid.,* p. 22.
261 Debord, « Rapport sur la construction des situations », *op., cit,* p. 325-326.

contemplation passive et les appelle à construire des situations pour briser ce cercle vicieux établi par le spectacle et qui domine dans la société.

Alors, où est la pratique de l'effet de distanciation chez Debord. Elle court sur l'ensemble de son œuvre de mai 68 à la scission de l'Internationale situationniste en 1972 et au-delà. Il faut prendre l'exemple d'un film réalisé par Debord lui-même et regarder sa structure. Il s'agit de *IN GIRUM IMUS NOCTE ET CONSUMIMUR IGNI*, titré en palindrome et que Debord présente en 1978. Tout le film est principalement structuré, de la même manière que ses autres films, à savoir, par des images empruntées (ou bien arrachées, ou bien volées) aux photos de publicités, des catalogues et aux films hollywoodiens, français, etc. ainsi que par une voix disant le texte dont il est l'auteur. Sans doute est-ce l'effet de cette structure qui nous donne l'impression que la voix portant le message de Debord prédomine sur l'image et qu'elle nous contraint à l'écouter, souvent avec ennui.

Cependant, on pose la question simple et naïve de savoir pourquoi tourne-t-il un film, quelle importance de faire comprendre à son spectateur son message par la voix, plutôt que de le faire dans un livre. Bien entendu, ce film est fait d'une pratique que Debord appelle le « contre-cinéma », comme la voix dans le film l'indique (« À considérer l'histoire de ma vie, je vois bien clairement que je ne peux pas faire ce que l'on appelle une œuvre cinématographique[262] »). Ce qui y est spécifique est qu'il raconte l'histoire autobiographique du réalisateur (« au lieu d'ajouter un film à des milliers de films quelconques, je préfère exposer ici pourquoi je ne ferai rien de tel. Ceci revient à remplacer les aventures futiles que conte le cinéma par un sujet

---

[262] Guy Debord, « IN GIRUM IMUS NOCTE ET CONSUMIMUR IGNI », *Guy Debord Œuvres*, Paris, coll. « Quarto » Gallimard, 2006, pp. 1334-1401, p. 1353.

important : moi-même »).

Toutefois, si nous considérons que ce n'est pas de message qu'il s'agit, mais qu'il vise l'habitude que nous avons de regarder l'image, l'intention s'éclaircie[263]. En projetant sur l'écran le public d'une salle de cinéma qui contemple l'écran devant lui, il commence par dire que « Je ne ferai, dans ce film, aucune concession au public »[264]. Il est certain que cette parole au niveau de son contenu indique que le public vit dans une société qui connaît le développement de la division du travail, comme la voix le précise immédiatement après le premier plan[265]. Mais, en même temps, elle a une dimension gestuelle, car personne ne peut pas vérifier sa vérité. En annonçant dès le début qu'« aucune concession au public » ne sera faite, ce geste refuse d'emblée la possibilité de toute identification psychologique des spectateurs au film. La perception de la présence de ce refus se renforce, d'autant plus que nous y découvrons la convergence entre le contenu et la forme de ce film : « Il me faux d'abord repousser la plus fausse des légendes selon laquelle je serais une sorte de théoricien des révolutions[266] ». C'est ainsi que la voix refuse, ou mieux interdit toute héroïsation d'un réalisateur, c'est-à-dire

---

[263] Nous signalions ici notre désaccord avec la considération sur « la critique de critique » cher à Jaques Rancière. Certes, dans les filmes de Debord, la voix lisant ses textes l'emporte au niveau de la perception sur les images accusées, mais cela n'a rien à voir avec la dégradation de l'image elle-même que Rancière suppose schématiquement. Voir : Jacques Rancière, *Le spectateur émancipé,* Paris, La Fabrique, 2008. En même temps, nous signalions que notre cadre d'interprétation peut être déjà prévu par un critique de cinéma d'alors : « Le film a le mérite rare d'aller jusqu'au bout de sa logique. Le spectateur « privé de tout » sera aussi privé d'images : par l'écran blanc d'une telle provocation, il se sentira interpellé bien plus directement que par la progression rigoureuse du parlé. L'image (ou l'absence d'image) le dépossède ainsi de ses référents habituels pour mieux lui exposer ensuite ce qui tisse la servitude de son statut de spectateur. Le montage visuel anime l'intérêt pour le texte lu en voix off, et y renvoie sans cesse ». Alain Schmittze, « *IN GIRUM IMUS NOCTE ET CONSUMIMUR IGNI* de Guy Debord », *Cinématographe*, juin 1981, repris in *Guy Debord Œuvres*, Paris, coll. « Quarto » Gallimard, 2006, p. 1425. Mais, sans doute à défaut d'une considération sur l'aspect brechtien chez Debord, cette recension se termine par une phrase : « mais finalement une œuvre assez stérile puisqu'elle se clôt constamment sur elle-même ».

[264] Debord, « IN GIRUM IMUS NOCTE…», *op., cit*, p. 1334.

[265] « Le public du cinéma, qui n'a jamais été très bourgeois et qui n'est presque plus populaire, est désormais presque entièrement rectuté dans une seule couche sociale, du reste devenue large : celle des petits agents spécialisés dans les divers emplois de ces « services » dont le système productif actuel a si impérieusement besoin : gestion, contrôle, entretien, recherche, enseignement, propagande, amusement et pseudo-critique », *ibid,* p. 1335.

[266] *Ibid.,* 1353.

Debord lui-même.

Fidèle à la dramaturgie brechtienne, le film enlève toute évidence à l'histoire du réalisateur qu'il raconte tout du long. Bien entendu, cela ne veut pas dire la négation du film entier et des images qu'il détourne, mais que, en y insérant le « regard étrange et étranger », il remet son jugement aux spectateurs pour se tourner vers la vie réelle et quotidienne. Sur ce point, il faut évoquer l'autre nom du théâtre brechtien, c'est-à-dire le « théâtre didactique ». Si, comme Debord le raconte, il ne change rien[267], cette dramaturgie est sans cesse présente dans son film : « La construction systématique de situations devant produire des sentiments inexistants auparavant, le cinéma trouverait son plus grand rôle pédagogique dans la diffusion de ces nouvelles passions[268] ».

Ce que ne peuvent pas percevoir ceux qui ne trouve dans le film de Debord que le règne de la tyrannie vocale sur l'écran, c'est la leçon que notre pédagogue nous enseigne, c'est-à-dire l'art dépassant les frontières qui l'y enferme pour mener à la critique sociale. Pour mieux comprendre ce point, sans doute, il faut paraphraser Brecht d'une façon debordienne : le film didactique enseigne parce qu'il est joué, non parce qu'il est vu[269]. C'est précisément ce que signifie le dépassement de l'art chez Debord.

---

[267] « Et depuis lors, je n'ai pas, comme les autres, changé d'avis une ou plusieurs fois, avec le changement des temps ; ce sont plutôt les temps qui ont changé selon mes avis. Il y a là de quoi déplaire aux contemporains ». *Ibid.,* p. 1352.

[268] Debord, « Rapport sur la construction des situations », *op., cit*, p. 326.

[269] La phrase originaire de Brecht est suivante : « La pièce didactique enseigne parce qu'elle est jouée, non parce qu'elle est vue ». Bertolt Brecht, trad. fr. Edith Winckler et Jean-Marie Valentin, « La Pièce didactique (1929-1956) », *Brecht, Écrits sur le théâtre*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », pp. 235-242, p. 240.

III-2. L’enjeu de la dénomination de la société : la « société bureaucratique de la consommation dirigée » et la « société du spectacle »

Dans la période que Jean Fourastié, spécialiste de l’économie de la France de l’après-guerre, baptise « Les Trente Glorieuses », on connait la croissance économique au rythme exceptionnel, le chômage bas et le changement de la vie. Selon lui, cet essor ne s’explique pas par l’accumulation du capital comme au dernier siècle, mais par le progrès des techniques[270]. Toutefois, Lefebvre et Debord, contemporains de cette période, la caractérisent autrement. Cette caractérisation, ou précisément la dénomination de la société de l’époque est pour eux décisive, parce que nommer ou dénommer une circonstance c’est dessiner la configuration du tout social pour faire un pas vers la stratégie politique. Par ailleurs, parler de la « société bourgeoise » ou du « capitalisme », dont la réalité n’a pas pour autant disparue, semble être inapproprié. Il faut donc à nouveau remonter à leurs échanges sur la vie quotidienne.

L’ennui que procure le travail monotone est compensé par le divertissement et les loisirs. Ainsi la vie quotidienne se transforme petit à petit en lieu de la consommation, dans lequel où le produit se multiplie. Lefebvre pour qui l’inégalité de développement caractérise la société française remarque que les progrès de la technique pénètrent dans la vie quotidienne qu’il qualifie de « secteur attardé[271] » par rapport au développement technique. Par exemple, l’on observe dans un assez grand nombre de ménages ouvriers, même s’il y a des enfants, les choix d’acquisitions vont en direction de la machine à

[270] Daniel Cohen, « Préface », in Jean Fourastié, *Les Trente Glorieuses ou la révolution invisible de 1946 à 1975*, Paris, Pluriel, 2010(1979), pp. I-X, p. III.
[271] Henri Lefebvre, « Avant-props de la 2e édition», *op. cit.,* p. 15.

laver le linge, du poste de télévision ou de la voiture. Tout cela est contradictoire, alors qu'il est perceptible que les conditions de vie concernant le logement se dégradent.

À ce propos, le 17 mai 1961, lors d'un exposé dans le groupe de recherche relatif à la vie quotidienne dirigé par Lefebvre dans le cadre du centre de recherche de sociologie de CNRS, Guy Debord déplie radicalement son argument :

> Henri Lefebvre a appliqué ici une extension de l'idée d'inégal développement pour caractériser la vie quotidienne, décalée, mais non coupée de l'historicité, comme un secteur attardé. Je crois que l'on peut aller jusqu'à qualifier ce niveau de la vie quotidienne de secteur colonisé. On a vu, à l'échelle de l'économie mondiale, que le sous-développement et la colonisation sont des facteurs en interaction. Tout porte à croire qu'il en va de même à l'échelle de la formation économique sociale, de la praxis[272].

Dans la même année, se fondant sur cette remarque, Lefebvre va plus loin.

> Dans la « société de consommation» prétendument fondée sur la consommation de masse et la production massive pour les besoins, les fabricants de produits et de biens à consommer s'efforcent aussi de fabriquer les consommateurs. Ils y parviennent dans une large mesure. […] Il [le consommateur] obéit aux suggestions et aux ordres que lui donnent la publicité, les services de vente ou les exigences du prestige social (sans compter les préoccupations de solvabilité, qui ne sont pas négligeables). [...] La vie quotidienne, selon l'expression énergique de Guy Debord, est littéralement « colonisée ». Elle est menée à l'extrême aliénation, c'est-à-dire à l'insatisfaction profonde, au nom des techniques récentes et de la « société de consommation »[273].

Le « développement inégal », la « colonisation de la vie quotidienne », la « société de consommation » s'enchaînent afin d'expliquer les changements du capitalisme qui

---

[272] Guy Debord, « Perspectives de modifications conscientes dans la vie quotidienne (1961) », *Guy Debord Œuvres*, Paris, « Quarto » Gallimard, 2006, pp. 571-582, 575.

[273] Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne II*, *Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris L'Arche, 1962, pp. 16-17.

sont visibles à la fois à l'échelle nationale et internationale. À cet égard, sans aucun doute, ce changement est balisé par le processus de décolonisation de l'Algérie, qui est corrélatif à la transformation de la société française. Quant au second terme, « colonisation », bien qu'il se réfère à une situation en voie d'achèvement, il est transposé en « ancienne » métropole pour décrire un processus à l'œuvre dans la société même.

Cette société, Lefebvre la dénomme « société bureaucratique de consommation dirigée » ou la « société urbaine ». Que la ville d'alors ait subit une grande transformation est le fait historique dont témoignent certains penseurs de la ville d'aujourd'hui : « Contrairement à une idée répandue, la véritable éradication du Moyen Âge à Paris n'a pas été menée à son terme par Haussmann et Napoléon III, mais par Malraux et Pompidou, et l'œuvre emblématique de cette disparition définitive n'est pas *Le Cygne* de Baudelaire, mais plutôt *Les choses* de Perec[274]» ; « Nous sommes plus éloignés de l'époque haussmannienne que celle-ci ne l'était de l'Empire romain[275] ». En continuation de son dialogue avec Debord, Lefebvre, quant à lui, décrit la société contemporaine dans son livre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, qu'il considère être un *digest* de ses recherches sur ce sujet :

> À partir de 1960 environ, la situation se clarifie. Le quotidien, ce n'est plus le délaissé, le dépossédé, le lieu commun des activités spécialisées, le lieu neutre. Les dirigeants du néo-capitalisme, en France et ailleurs, ont bien compris que les colonies sont gênantes et peu rentables. Leur stratégie a changé. Ils sont entrés dans une nouvelle perspective : les investissements sur territoire national, l'aménagement du marché intérieur (ce qui n'empêche en rien le recours aux pays « en voie de développement » comme sources de

[274] Eric Hazan, *L'invention de Paris*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2002, p. 31.
[275] Françoise Choay, *Pour une anthropologie de l'espace*, Paris, Seuil, 2006, p. 312.

main d'œuvre et de matières premières, comme lieux d'investissement, mais ce n'est plus la préoccupation dominante). Que font-ils ? L'exploitation semi-coloniale de tout ce qui entoure les centres de décisions politiques et de concentration économique des capitaux : régions périphériques, campagnes et zones de production agricole, banlieues, populations composées non seulement de travailleurs manuels, mais d'employés et de techniciens[276].

L'urbanisation ainsi décryptée est non seulement au service du « néo-capitalisme » et de son intérêt qu'est la croissance économique, mais aussi entraîne des conséquences politiques et sociales qui correspondent à la montée d'une nouvelle classe moyenne (les « employés », à savoir l'employé de bureau opposé à l'ouvrier ou les « techniciens » travaillant dans divers secteurs parcellisés, etc.) : la reconfiguration spatiale qui se caractérise par le renforcement du centre politique (métropole) et de sa séparation d'avec la périphérie, à savoir la nouvelle hiérarchisation de l'espace, des régions rurales à la capitale nationale.

Il y a donc chez Lefebvre deux dénominations, « société bureaucratique de consommation dirigée » et « société urbaine ». Mais pourquoi deux et pas une seule ? Notamment quel sens donne-t-il à la première ? Pour répondre, il faut y regarder de plus près. En fait, en discutant sur les autres dénominations de la société — « société industrielle », « société technicienne ou technocratique », « société d'abondance », « société de loisir », « société de consommation » —, en acceptant la validité partielle de chacune, il trouve toutes ces épithètes insuffisantes. Non seulement elles ne tiennent pas compte de l'urbanisation, mais elles ignorent aussi la dimension politique qui a pour fonction de limiter la rationalité portée par chacune.

Ce point s'illustre par la critique qu'il fait de la « technocratie ». Pour lui, la

[276] Henri Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 113-114.

technocratie « n'existe pas », parce que « Les grands objets techniques ont une efficacité de prestige (exploration de l'espace) ou une portée stratégique (fusées, missiles, etc.). Ils ne sont guère des objets sociaux, d'usage courant, modifiant en la commandant la vie quotidienne. La réalité quotidienne ne bénéficie que des « retombées de la technique »». Autrement dit, l'utilisation elle-même des techniques est promue inégalement entre l'État et la vie quotidienne. L'exploit technique, tels que le voyage extra-terrestre ou l'explosion atomique, se montre ostensiblement, non sans pour autant provoquer la terreur, tandis qu'il se limite dans la vie quotidienne au gadget (comme les films de Jacques Tati, *Mon oncle* et *Play time*, l'illustrent bien de façon humoristique). La technocratie est un « mythe », puisque, indigne de son nom, la technique ne s'applique pas suffisamment à la société. C'est pourquoi Lefebvre adopte le nom de « Société bureaucratique de consommation dirigée» : « On marque ainsi et le caractère rationnel de cette société, et les limites de cette rationalité (bureaucratique), et l'objet qu'elle organise (la consommation au lieu de la production), et le plan sur lequel porte son effort pour s'asseoir sur lui : le quotidien[277] ». La société s'organise donc suivant la rationalité, limitée par la bureaucratie, et autour de la vie quotidienne.

Il est temps de savoir comment agencer la vie quotidienne. Lefebvre propose la distinction du temps social en deux modes, le cyclique et le linéaire, qui se caractérisent respectivement par des processus (sociaux) accumulatifs et des processus non-accumulatifs. Mais il élargit le sens du mot accumulation que Marx a défini : « Des phénomènes nouveaux sont apparus depuis un siècle. Le caractère cumulatif n'appartient pas seulement au capital, mais aux connaissances, aux techniques, dans une

---

[277] *Ibid.,* p. 117.

certaine mesure à la population[278] ». Cette extension est d'autant plus significative qu'elle accompagne logiquement celle des catégories économiques, la production, la propriété et la valeur d'échange. La production de la connaissance présuppose, par exemple, que son produit s'inscrive dans le registre de la propriété et qu'il s'échange contre d'autres marchandises ou se mesure à l'aune de la quantité, notamment celle exprimée par l'argent.

Or, Lefebvre dit que le quotidien n'a pas un caractère cumulatif au sens où « les émotions et sentiments changent, mais ne s'amassent pas[279] », c'est-à-dire, où, même si les manières gestuelles et expressives du corps changent historiquement, cette transformation de l'usage ne s'accumule pas dans ce même corps. Dans le négatif du processus cumulatif, le quotidien « évolue (quand il se transforme) selon des rythmes qui ne coïncident pas avec le temps de l'accumulation et dans des espaces qui ne s'identifient pas avec les champs des processus cumulatifs[280] ». S'appuyant sur cette distinction, Lefebvre conclut que la subordination des processus non-cumulatifs à ceux accumulatifs signifie simultanément, l'organisation et la destruction de la vie quotidienne.

Ici se croisent à nouveau les perspectives de Lefebvre et de Debord, même si le second dénomme sa société contemporaine « la société du spectacle », dans le sens où, comme le souligne Anselm Jappe[281] analysant la pensée de Debord, sa théorie du spectacle évolue non pas dans le domaine du *média studies* (études des mass-médias), mais dans la prolongation de l'analyse marxienne de la forme-marchandise.

---

[278] *Ibid.,* p. 118.
[279] *Ibid.,* p. 119.
[280] *Ibid.,* p. 119-120.
[281] Anselm Jappe, trad. fr. Claude Galli, *Guy Debord*, Paris, Danoël, 2001(1993), 1er partie.

Certes Debord désigne le mot spectacle comme un « modèle » de connaissance de la vie sociale de plus en plus fondée sur l'information, la communication, la publicité, etc.[282]. En ce sens, le spectacle a une double connotation propre à Debord : la position dégradée des spectateurs réduits à l'attitude passive, « non-intervention » ; la société où les images et représentations exercent l'influence sur elle-même. Il se définit ainsi comme une scission de la société entre le monde réel et le monde de la représentation, comme une logique de la séparation ayant une tendance d'isoler les spectateurs et de les river à la pseudo-totalité[283].

Mais il ne faut pas oublier que cette théorie du spectacle se double de l'analyse de Marx sur « le fétichisme de la marchandise » que Debord approfondit. Pour vérifier ce lien, nous allons résumer à nouveau l'analyse de Marx que nous avons vue plus haut (chapitre I-3(c)). Le fétichisme de la marchandise qui renverse les relations entre les hommes en celles entre les choses est généré par « la forme sociale » historiquement déterminée dans laquelle, mesuré par l'étalon quantitatif d'argent, chaque travail particulier et concret s'abstrait de sa propre qualité ; que ce *travail abstrait* conditionne et installe l'extension de la valeur d'échange, c'est-à-dire de l'équivalence générale de toutes les choses au fur et à mesure que la division du travail avance en accompagnement de l'application des techniques au travail et de sa rationalisation (dont témoignent dans le temps après Marx l'organisation scientifique du travail appelée le Taylorisme et le fordisme). En un mot, le fétichisme de la marchandise et son double

[282] « Sous toutes ses formes particulières, information ou propagande, publicité ou consommation directe de divertissements, le spectacle constitue le *modèle* présent de la vie socialement dominante ». Guy Debord, *La société du spectacle*, *op, cit.,* p. 767.

[283] « Dans le spectacle, une partie du monde se représente devant le monde, et lui est supérieure. Le spectacle n'est que le langage commun de cette séparation. Ce qui relie les spectateurs n'est qu'un rapport irréversible au centre même qui maintient leur isolement ». *Ibid.,* p. 774.

caractère sensible-suprasensible doivent être expliqués non pas par la réalité de tel objet, mais par la formation socio-économique historiquement conditionnée.

Il est évident que Debord ajoute l'image à cette analyse de Marx : « Le spectacle n'est pas un ensemble d'images, mais un rapport social entre des personnes, médiatisé par des images[284] ». Dans sa perspective, l'image prend la forme de la marchandise et, comme le dit Jappe, le spectacle joue de façon complémentaire le rôle assumé par l'argent : « Le spectacle est conçu par Debord comme une visualisation du lien abstrait que l'échange institue entre les hommes, de même que l'argent en était la matérialisation[285] ». À cette critique de la mise en scène du capital, Debord ajoute celle de l'État qui maintient le ressort du spectacle[286].

En remaniant les catégories de Marx, chacun à sa manière, Lefebvre et Debord accentuent l'opposition entre l'économie et la vie quotidienne. Chez Lefebvre « l'idéologie de la croissance économique » signifie la subordination du développement social à la croissance, chez Debord le concept de spectacle signifie aussi que la catégorie de l'économie l'emporte sur celle de la société[287]. Il est vrai que, dans toute histoire humaine, il n'y a aucune société sans que l'économie s'y « encastre ». Il ne s'agit pas en définitive de l'alternative société ou économie mais, pour reprendre l'expression de Karl Polanyi, de l'économie « désencastrée », c'est-à-dire de l'autonomisation de l'économie dissociée des réglementations sociales et culturelles.

Pour trouver une percée dans cette situation, Lefebvre et Debord essaient d'allumer

---

[284] *Ibid.,* p. 767.
[285] Jappe, *op., cit,* p. 40.
[286] « La scission généralisée du spectacle est inséparable de l'*État* moderne, c'est-à-dire de la forme générale de la scission dans la société, produit de la division du travail social et organe de la domination de classe ». Debord, *La société du spectacle*, *op. cit.,* p. 772.
[287] « Le spectacle se soumet les hommes vivants dans la mesure où l'économie les a totalement soumis. Il n'est rien que l'économie se développant pour elle-même ». *Ibid.,* p. 769.

un contre-feu politico-stratégique. Leurs perspectives qui sont ici plus convergentes que divergentes consistent à explorer la possibilité de la politique communiste nommée *soviet*, c'est-à-dire l'organisation politique constituée des Conseils ouvriers. Sur ce point, ils ne poursuivent plus la source dans l'héritage marxiste-léniniste mais remontent plus haut : la Commune de Paris. L'événement, auquel ont peu contribués les marxistes (les internationaux), mais à partir duquel ils se sont inspirés pour imaginer une nouvelle politique, notamment Marx et Lénine. Il n'est pas question pour Lefebvre et Debord de condamner la Commune de Paris et son « échec » par rapport à la révolution d'Octobre et sa « victoire » mais tout au contraire, de critiquer la seconde et sa dégradation du point de vue de la première et de faire communiquer avec le présent l'horizon possible qu'elle a ouvert.

Apparemment, Debord ne fait aucune référence à la Commune de Paris dans *La société du spectacle*, comme s'il l'excluait de son univers avec la liquidation de ses relations avec Lefebvre. Il préfère se référer à la première Internationale fondée en septembre 1864 à Londres : « Le soviet n'était pas une découverte de la théorie. Et déjà, la plus haute vérité théorique de l'Association Internationale des Travailleurs était sa propre existence en pratique[288] ». Cependant, dans le quatrième chapitre, titré « le prolétariat comme sujet et comme représentation », il y a une épigraphe concernant l'événement du 18 mars 1871 marquant le début de la Commune de Paris. Dans le même temps, il a pour cible la logique de séparation qui s'exerce cette fois dans l'organisation révolutionnaire. C'est parce que la scientificité de la théorie de l'histoire provoque l'attitude contemplative du sujet que cette logique s'opère entre la

[288] *Ibid.*, p. 801.

représentation du prolétariat et sa pratique. Par exemple, en prenant « la défense *scientifique* de la révolution prolétarienne[289] », Marx empêche dans le même temps la spontanéité et la pratique du prolétariat, que Debord saisit au travers de sa représentation, laquelle se détache du prolétariat lui-même. Il en va de même pour l'organisation sociale-démocrate se plaçant au rang « des *professeurs* qui éduquaient la classe ouvrière[290]» et pour les révolutionnaires professionnels dirigés par Lénine, qui occupent la « direction *extérieure* du prolétariat[291] ». En récusant l'alternative entre les réformistes et les révolutionnaires qui revient au renforcement de l'État bureaucratique ou de sa variante que Debord qualifie de « spectre bourgeoisie-bureaucratie[292] », il caractérise les Conseils de travailleurs par « la dictature *anti-étatique* du prolétariat[293]».

Ensuite, en invoquant le nom de Pannekeoek, premier théoricien des Conseils ouvriers contre Lénine, il donne une définition des Conseils ouvriers, selon laquelle ils se comprennent comme « concentant en eux toutes les fonctions de décision et d'exécution, et se fédérant par le moyen de délégués responsables devant la base et révocables à tout instant[294] ».

Dans ces deux caractéristiques, l'anti-État et le principe fédératif, nous entendons l'écho du dialogue de Debord avec Lefebvre sur la Commune de Paris, car elles se complémentent indissociablement sous la plume de Lefebvre ou précisément dans le texte de Proudhon, *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le Parti de la*

[289] *Ibid.,* p. 798.
[290] *Ibid.,* p. 804.
[291] *Ibid.,* p. 805.
[292] *Ibid.,* p. 815.
[293] *Ibid.,* p. 842.
[294] *Ibid.,* p. 817.

Révolution, dont il fait le commentaire. Selon Proudhon, au principe d'autorité inscrit aussi bien dans le centralisme tel que le jacobinisme que dans la conception absolue de la propriété s'oppose le principe fédératif par lequel se fraie le chemin vers une société, dans laquelle la liberté l'emporte sur l'autorité, avec « la Révolution comme une force irrésistible qui a pour idée directrice l'idée de *réciprocité*[295] ». Cette anarchie de l'état social précède l'idée de l'abolition de l'État caractérisé par le pouvoir coercitif et l'instrument d'oppression, que Marx reformule pour sa part, mais qu'il fonde sur une analyse des classes et du capitalisme.

Cependant Lefebvre n'appartient pas au courant marxiste qui, du fait que Proudhon fait des concessions temporaires au bonapartisme, le considère seulement comme réformiste. Aussi met-il l'accent sur d'autres aspects plus essentiels du projet fédéraliste, en particulier sur la *décentralisation*. Ainsi, il écrit :

> en 1871, les forces qui s'emparent de Paris et s'efforcent d'en faire le centre d'une nouvelle révolution sont décentralisatrices. Lorsque les élus de la Commune se réunissent pour la première fois, leur doyen d'âge, l'honnête et naïf Beslay, salue la jeune révolution : « L'affranchissement de la Commune de Paris est l'affranchissement de toutes les communes de France. » Quelques jours plus tard, la Commune publie le manifeste dans lequel ces tendances fédéralistes se précisent et s'accentuent. Chaque commune de France, autonome, voterait un budget, fixerait ses impôts, élirait ses magistrats, organiserait sa justice, sa police, son enseignement, sa défense, et déléguerait ses mandataires responsables à une grande administration centrale[296].

En décrivant la scène sur laquelle, six ans après la mort de Proudhon, Benslay, le

[295] Henri Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, Paris, Gallimard, coll. « Trente journées qui ont fait la France », 1965, p. 149.
[296] *Ibid.,* p. 147.

plus vieux proudhonien parmi les participants, incarne le principe fédératif par sa parole, Lefebvre y trouve l'élan le plus puissant de la Commune de Paris. Il est clair que ce qu'il préfère parmi les courants d'idéologues au sens neutre du terme (les blanquistes, les anarchistes bakouniniens, les internationaux, etc.) constituant l'événement, ce sont les proudhoniens. S'il est vrai que, comme Daniel Bensaïd l'affirme d'une façon convaincue[297], la théorie politique distinguée de celle économique se trouve dans *La guerre civile en France* de Marx, celle de Lefebvre affiche sa sympathie pour la pensée de Proudhon, elle-même une des sources d'inspiration de Marx. Comme il l'évoque, la tradition socialiste a beaucoup de variantes quant à l'abolition de l'État : le remplacement du pouvoir contraignant sur les hommes par l'administration des choses chez Saint-Simon, l'abolition immédiate de l'État chez Bakounine et « une période historique de dictature du prolétariat, que Marx définit précisément comme celle qui édifie un État de type nouveau : par essence dépérissant [298]». Dans cette optique, il faut comprendre l'acquis théorique de Proudhon déplié par Lefebvre :

> L'application du principe fédératif dans le droit politique a d'ailleurs des conditions dans le droit économique. Par opposition à la féodalité financière, il faut d'abord constituer la fédération agricole-industrielle, et dans ce cadre appliquer les principes de mutualité, de

---

[297] Daniel Bensaïd, « Politiques de Marx. Des luttes de classes à la guerre civile en France », in Karl Marx et Friedrich Engels, *Inventer l'inconnu, Textes et correspondance autour de la Commune*, Paris, Fablique, 2008, pp. 7-103. À cette remarque, nous joignons celle d'Alain Brossat. En trouvant insuffisant l'économisme dont la perspective marxienne est souvent qualifiée, Brossat repère celle-ci dans son essai de refonder la politique au temps du changement de la conception aristotélicienne de la justice en vue de croiser les perspectives de Foucault et de Marx : « Le capitalisme introduit un régime de politisation de toutes les sphères de la vie, en même temps qu'il liquide toute autonomie du politique et rend impraticables les questions « aristotéliciennes » : comment vivre ensemble selon la justice, qu'est-ce que la vie bonne pour les hommes rassemblés dans une même cité ? Dans l'esprit marxien, il s'agira donc de s'interroger sur les conditions d'une praticabilité malgré tout de la politique au temps du brouillage des catégories et des usages politiques traditionnels, ou bien encore sur les conditions d'une refondation de la politique au temps du capitalisme et du biopouvoir». Alain Brossat, « Rapports de classes et corps de l'ennemi », *Le corps de l'ennemi : hyperviolence et démocratie*, Paris, La Fabrique, pp. 93-94.

[298] Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, *op. cit.,* p. 153.

> division du travail, de solidarité économique, que la volonté du peuple aura transformés en lois de l'État. Toutes ces vues conduisent à une formule : fédération politique à partir de la fédération agricole-industrielle, et par conséquent *décentralisation*[299].

La décentralisation, où l'émancipation et l'autogestion de la Commune de Paris se lient indissolublement à toutes les autres Communes, ce qui incite à la stratégie politique pour transformer l'État dans son territoire et ses réseaux. C'est sans doute un des points d'arrivée du dialogue de Lefebvre avec Debord. Simultanément c'est aussi un des points de départ de la pensée de Lefebvre cristallisée dans ses quatre volumes *De l'État*, sortis entre 1976 et 1978. Dans ces gros volumes, il développe la théorie des échelles composée de celles urbaine, étatique et mondiale. Toutefois, avant de l'examiner en détail, il reste quelques jalons à poser. Nous nous contenterons ici de souligner que cet élément retrouvé dans la Commune de Paris sert d'entrée à la pensée ultérieure de Lefebvre. Aussi, nous allons continuer avec une des conséquences des analyses qui se ramassent sous la théorie de la quotidienneté, notamment par rapport à la pensée de Jean Baudrillard.

III-3. La récupération complète de la critique ou sa continuation ?

(a) La sémiologie sociologique de la vie quotidienne chez Jean Baudrillard

Baudrillard a eu une formation de germaniste et traduit en français des ouvrages de Karl Marx, Bertolt Brecht et Peter Weiss, écrivain et dramaturge juif allemand[300]. Il se dit que sa pensée est marquée par l'influence du sémiologue Roland Barthes. Par

---

299 *Ibid.,* p. 151.

300 Karl Marx, trad. fr. Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard, Renée Cartelle, L'idéologie allemande, Paris, Éditions sociales ; Bertolt Brecht, trad. fr. Gilbert Badia et Jean Baudrillard, Dialogues d'exilés, Paris, l'Arche, 1965 ; Peter Weiss, trad. fr. Jean Baudrillard, *Point de fuite*, Paris, Seuil, 1964.

exemple, son premier ouvrage, *Le système des objets*, a une résonance avec *Le système de la mode* écrit par Barthes en 1967. Par ailleurs, il était d'abord un assistant et puis un jeune collègue de Lefebvre à l'université de Nanterre (1965-1974) et sympathisant de l'Internationale situationniste. Pourtant il nous semble que l'on n'a pas assez attaché d'importance à la proximité des thèmes de recherche entre Lefebvre et Baudrillard. Évoquer cette filiation théorique permet d'éclaircir et de mesurer la différence entre « la dérive » créative de la critique de la vie quotidienne telle que la mène Baudrillard et celle que Lefebvre oriente continuellement. Pour ce faire, nous relirons principalement deux des ouvrages majeurs de Baudrillard, *ses mythes et ses structures* (publié en 1970) et *L'échange symbolique et la mort* (en 1976).

Dès le début de *La société de consommation* apparaissent la considération de la vie quotidienne comme un lieu de la consommation et la critique de la croissance économique, qui ont pareillement une grande place chez Lefebvre : « Nous sommes là au foyer de la consommation comme organisation totale de la quotidienneté, homogénéisation totale[301] ». Cette promotion de la consommation est liée à la croissance économique, puisque, pour la concrétiser, il faut non seulement produire en masse, mais aussi consommer tout autant. Donc, la consommation plus que la production devient le moteur de la croissance. La marchandise comme l'alimentation, le vêtement et les appareils électriques, devient si diverse qu'elle se trouve « transformée en substance ludique et distinctive, en accessoire de luxe, en élément parmi d'autres de la panoplie générale des biens de consommation[302] ». Si bien que le consommateur doit acquérir une culture, c'est-à-dire saisir les signes et les codes que la marchandise arbore,

---

301 Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Paris, coll. « folio », Denoël, 2009(1970), p. 25.
302 *Ibid.,* p. 21.

pour choisir. La vie quotidienne devient « un système d'interprétation » pour décrypter de tels codes[303].

En ce qui concerne la mesure de la croissance économique, la critique de Baudrillard s'adresse à l'outil P.N.B (produit national brut). Car sa comptabilisation intègre pèle-mêle la production des biens utiles mais aussi les nuisances et pollutions qu'ils suscitent. Tout ceci favorise l'émergence d'espaces vierges permettant paradoxalement un bien de rareté dit « milieu ». L«'espace et le temps, l'air pur, la verdure, l'eau, le silence… » deviennent la marchandise commercialisée à son tour qui confère un prestige social à ceux qui en jouissent[304]. De plus, Baudrillard refuse l'idée qu'une telle croissance soit plus efficace, lors de la redistribution du revenu aux pauvres, parce qu'au niveau international, la disparité entre les pays développés et les pays en voie de développement s'élargit et que le capitalisme (en général, système du productivisme) inclut « quel que soit le volume absolu des richesses, une inégalité systématique[305]».

L'argument de Baudrillard ainsi retracé est dans le droit fil de Lefebvre et des situationnistes. Différent de ceux-ci, il n'utilise plus le concept d'aliénation et son outil d'analyse est la sémiologie en place de la méthode dialectique. Une des raisons de cet abandon est que, même si il y a une aliénation dans la production, elle n'existe pas dans la consommation. Selon lui, ceux qui la supposent dans le domaine de la consommation sont essentialistes et humanistes. La « différence différentielle » que le signe indique est plus propre à la consommation que la valeur d'usage, selon celle-là les consommateurs

303 *Ibid.,* p. 33.
304 *Ibid.,* pp. 35-48, 72-75.
305 *Ibid.,* pp. 63-65.

jouissent de leur besoin. De sorte que, au niveau du besoin, « La jouissance de la T. V. ou d'une résidence secondaire est vécue comme liberté « vraie », personne ne vit cela comme une aliénation, seul l'intellectuel peut le dire du fond de son idéalisme moralisant mais ceci le désigne tout au plus, lui, comme moraliste aliéné[306] ».

Alors, est-ce que Baudrillard célèbre la liberté des individus dans la société de consommation ? Tout au contraire, il ne croit à aucune liberté de l'individu. Il ne s'agit pas d'une alternative entre la jouissance du besoin et l'aliénation, ni entre la jouissance ludique et la jouissance essentielle, car « Si on admet […] que le besoin n'est jamais tant le besoin de tel objet que le « besoin » de différence (le désir du sens social) », la jouissance ne peut pas être considérée comme individuelle. En revanche, le besoin de l'individu ne peut pas se réaliser sans s'inscrire sur un système des signes porteurs de la différence. « La vérité de la consommation, c'est qu'elle est non une fonction de jouissance, mais une fonction de production – et donc, tout comme la production matérielle, une fonction non pas individuelle, mais immédiatement et totalement collective[307] ». C'est là que le consommateur, comme si le producteur dans le rapport de production sociale considérait la valorisation de son produit comme naturelle, considère comme naturelle la consommation dans les réseaux des signes sociaux produisant la différence.

Cependant, il y a un grand écart entre la socialisation de la production et celle de la consommation. La société de consommation a un retentissement profond sur la solidarité sociale : « L'exploitation par la dépossession (de la force de travail), parce

---

[306] *Ibid.,* p. 101. Dans ce contexte, la critique de Baudrillard vise John Kenneth Galbraith, économiste des États-Unis. Voir : John Kenneth Galbraith, *L'ère de l'opulence*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.
[307] *Ibid.,* pp. 108-109

qu'elle touche un secteur collectif, celui du travail social, se révèle (à partir d'un certain seuil) solidarisante. Elle mène à une conscience de classe (relative). La possession dirigée d'objets et de biens de consommation est, elle, individualisante, désolidarisante, déshistorisante[308] ». Pour Baudrillard, le consommateur n'existe que comme possédé par « l'Ego consumans », paraphrasant la formule cartésienne : je consomme, donc je suis. Il en conclut : « Leur promotion de consommateurs serait ainsi l'achèvement de leur destin de serfs. À la différence pourtant de la ménagère-au-foyer, leur activité aliénée, loin de sombrer dans l'oubli, fait aujourd'hui les beaux jours de la comptabilité nationale[309] ».

Selon lui, au travers de l'individualisme possessif et de la société sur le modèle du monde des signes a-historiques comme catalogue de vente et par conséquent mythique, toute classe se fonde dans la catégorie de consommateur. Dans le processus où « la consommation de l'image de consommation », comme on en fait l'expérience dans la publicité précède celle de la chose et inscrit l'individu dans les réseaux différentiels des signes, celui-ci se caractérise par « la différence flottante » plutôt que par l'aliénation.

Son argument montre bien comment la vie quotidienne s'incorpore dans l'activité de consommation s'appuyant sur la fonction du signe dans le système productiviste. En somme, l'activité de consommation qui finit par affermir le sens de la propriété privée et par augmenter la comptabilité nationale, pousse plus loin la séparation entre le domaine privé (le secteur de consommation) et le domaine public (le secteur de production). Il nous semble que cette argumentation a une puissance très forte du point de vue actuel.

---

308 *Ibid.,* p. 121.
309 *Ibid.,* p. 143.

Cependant il nous faut faire une réserve sur son argument, lorsqu'il confond l'effet de réel que porte le signe avec toute réalité. Aussi est-il nécessaire de reprendre *L'échange symbolique et la mort* dont le chapitre II « L'ordre des simulacres » introduit les mots simulacre et simulation, qui deviennent le titre d'un livre ultérieur dans lequel ils sont développés :

> tout le système passe en apesanteur, il n'est plus lui-même qu'un gigantesque simulacre –– non pas irréel, mais simulacre, c'est-à-dire ne s'échangeant plus jamais contre du réel, mais s'échangeant en lui-même, dans un circuit ininterrompu dont ni la référence ni la circonférence ne sont nulle part.
>
> Telle est la simulation, en ce qu'elle s'oppose à la représentation[310].

Dans cette optique, la reproduction d'objet ou la reproductions artificielle du fonctionnement d'un appareil et d'un phénomène que sont respectivement les simulacres et la simulation n'ont aucune référence au réel comme la représentation le fait sous forme d'équivalence entre le signe et le réel. C'est ainsi que, tandis que « la représentation tente d'absorber la simulation en l'interprétant comme fausse représentation, la simulation enveloppe tout l'édifice de la représentation lui-même comme simulacre[311] ». En un mot, la simulation se caractérise par l'irreprésentable en même temps que par l'abolition des termes bipolaires entre le réel et l'irréel ainsi qu'entre la vérité et l'illusion. Voilà le passage du réel dans l'« hyper-réel » sans référentiel réel, proclamé par Baudrillard.

Il est la question de savoir quel est cet espace seulement circonscrit par l'échange des signes sans aucun recours à la référence. Sur ce point, en décrivant l'envahissement,

[310] Jean Baudrillard, *Simulacres et Simulation*, Paris, Galilée, 1981, p. 16.
[311] *Ibid.*

dans la ville moderne, de l' « antinature » qu'est la technique en général (tel que l'éclairage au gaz, le chemin de fer, etc.), Lefebvre emploie le mot « éclatement du référentiel » au sens où les manières de percevoir des objets se trouvent conditionnés par la technique, à la fois permettant la vie urbaine et accentuant l'*opacité* de l'immédiateté de l'expérience[312]. D'ailleurs, il lie également cette perte du référentiel au

---

[312] Henri Lefebvre, *Introduction à la modernité*, Paris, Minuit, 1962, p. 180-181. Nous pouvons comparer cet éclatement du référentiel que Lefebvre repère vers 1910 à ce que Walter Benjamin appelle « déclin de l'aura ». Causé par la reproduction technique (notamment, la photographie inventée en 1830 et la cinématographie en 1895), ce changement du statut de l'œuvre d'art s'associe à celui des expériences du « conteur », de l' « acteur », du « flâneur (ou le passant de la rue) », du « travailleur » et du lecteur. Sous cet angle, dans *Sur quelques thèmes baudelairiens*, les thèmes baudelairiens sont identiques à ceux, benjaminiens. Benjamin y part du constat que la poésie lyrique (écrite de façon réaliste ou naturaliste) n'a plus connu aucun succès de masse depuis Baudelaire. Ensuite, il enchaîne la foule décrite dans le roman de Poe — que Baudelaire traduit en français — avec le changement du processus de travail, analysé par Marx, (où dépouillés d'autonomie, les ouvriers sont assujetties à la machine), avant ainsi poursuivre : « Les passants qu'il [Poe] décrit se conduisent comme des êtres qui, adaptés aux automatisme, n'ont plus, pour s'exprimer, que des gestes d'automates. Leur conduite n'est qu'une série de réactions à des chocs ». Walter Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens », *Œuvre III*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 329-390, p. 363.

Aussi, les masses perdent-elles un lien *organique* avec leur milieu urbain, de sorte que surgit l'excitation intense provoquée par des « chocs » pour caractériser l'expérience moderne dans laquelle la conscience a pour fonction principale une défense contre les chocs, exprimés physiquement par l'*accident*. Cependant, cette discontinuité marquée par la disparition de l'aura n'est pas nécessairement négative. En cette matière, au début de l'essai intitulé *Expérience et pauvreté*, en observant l'impossibilité de la transmission des expérience des soldats revenus de la Première Guerre mondiale, Benjamin parle de l'architecture de Paul Karl Wilhelm Scheerbart, un des fondateurs de l'expressionisme allemand : « L'élément décisif dans cette langue est l'attrait pour tout ce qui relève d'un projet délibéré de construction, par opposition notamment à la réalité organique. Ce trait est le signe infaillible du langage des hommes — disons plutôt : des gens — chez Scheerbart. Car ils récusent précisément toute ressemblance avec l'homme, principe de l'humanisme. […] Scheerbart, pour en revenir à lui, accorde la plus grande importance à installer ses personnages — et, sur leur modèle, ses concitoyens — dans des logements dignes de leur rang : dans des maisons de verre mobiles, telles que Loos et Le Corbusier les ont entre-temps réalisées. Le verre, ce n'est pas un hasard, est un matériau froid et sobre, également. Les objets de verre n'ont pas d' « aura ». Le verre, d'une manière générale, est l'ennemi du mystère. Il est aussi l'ennemi de la propriété. […] La pauvreté en expérience : cela ne signifie pas que les hommes aspirent à une expérience nouvelle. Non, ils aspirent à se libérer de toute expérience quelle qu'elle soit, ils aspirent à un environnement dans lequel ils puissent faire valoir leur pauvreté, extérieure et finalement aussi intérieure, à l'affirmer si clairement et si nettement qu'il en sorte quelque chose de valable. Ils ne sont du reste pas toujours ignorants ou inexpérimentés. On peut souvent dire le contraire : ils ont « ingurgité » tout cela, la « culture » et l' « homme », ils en sont dégoûtés et fatigués ». Walter Benjamin, « Expérience et pauvreté », *Œuvre II*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 364-372, pp. 369, 371.

En clair, dans ces phrases, Benjamin identifie l'aura à une valeur humaniste et organique, qu'excluent de l'architecture moderne Le Corbusier et Adolf Loos, l'auteur de l'*Ornement et Crime*. Ainsi, chez Benjamin, la tâche de l'art qui est capable de répondre à la disparition de l'aura propose la construction du milieu artificiel, c'est-à-dire le *dépaysement* qui peut accueillir la masse dont l'expérience est fondamentalement modifiée par le choc. Dans cette optique, il ne s'agit ni du « culte de l'intérieur » que Lefebvre a critiqué en France ni de la nostalgie du temps révolu mais des relations dialectiques entre l'intérieur et l'extérieur. Ce point de vue croise la perspective que Lefebvre formule au nom d'*un romantisme révolutionnaire* dans lequel il refuse un retour vers une totalité organique, trouvé dans un romantisme allemand, mais se propose de *s'approprier* de nouvelles technologies (nous revenons sur le concept d'appropriation plus tard).

changement d'une connaissance, causé par la propagation de la linguistique dite structurale, parce que cette science, rénovée par Ferdinand Saussure et basée sur le système synchronique que structure le principe de l'arbitraire du signe (composé des couples de signifiant-signifié et d'image acoustique-concept), montre que la signification des langues (aussi bien le français que le japonais) se génère à l'intérieur du langage, sans recours au référentiel externe et diachronique ; qu'en ébranlant la conception de l'histoire en tant que référentiel, elle entre en concurrence avec celle-ci pour la connaissance de la vérité[313].

Cette disparition du référentiel, Baudrillard la radicalise à tel point qu'il identifie le système langagier à celui du capitalisme. Pour ce faire il effectue deux opérations : la superposition de la fonction d'échange du signe à celle de la monnaie et la déclaration du passage « de la loi marchande à la loi structurale de la valeur ».

La première repose sur l'analogie suivante : l'échange des termes de la langue peut posséder les deux dimensions d'une monnaie qui peut s'échanger contre un terme quelconque fixé (un bien particulier de quelque valeur) en même temps qu'elle et qui peut être mise en rapport avec tous les autres termes (théoriquement, n'importe quel bien) du système monétaire. Cette seconde dimension est précisément le rapport d'équivalence générale formulé par Marx alors que la première est déterminée par l'objectif pratique, c'est-à-dire la valeur d'usage. Baudrillard assimile la seconde à celle linguistique de « la relativité, interne au système général et faite d'oppositions distinctives, de tous les termes entre eux[314] » et la distingue de l'autre dimension (à savoir, « la relation de chaque terme à ce qu'il désigne, de chaque signifiant à son

---

313 Henri Lefebvre, *La fin de l'histoire*, Paris, Anthropos, 2001(1970), p. 94.
314 Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1993(1976), p. 17.

signifié, comme de chaque pièce de monnaie à ce qu'on peut obtenir en échange[315] »). En un mot, se fondant sur cette analogie, il établit les deux dimensions communes des systèmes langagiers et monétaires : la dimension générale qu'il appelle la « structurale » et la dimension particulière qu'il appelle la « fonctionnelle ».

On s'achemine donc vers la deuxième opération, la déclaration de la transition de la loi marchande à la loi structurale de la valeur. Il s'agit de la périodisation qui indique les avatars de la société et pour ainsi dire le nouveau stade du capitalisme, exprimé par l'émergence de ce que Baudrillard nomme « révolution structurale de la loi de la valeur », dans lequel « *La valeur référentielle est anéantie au profit du seul jeu structural de la valeur*[316] ». Dans cette optique, la prépondérance de la seule dimension structurale et systémique sur l'autre, brise l'harmonie entre eux, assurée par le finalisme (pour arriver à la valeur d'usage ou à la signification) qui existait antérieurement à cette « révolution » ; cette dimension structurale fonctionne en toute indépendance de ses références aux contenus réels et de toutes les formes de la finalité. Par ailleurs, en ce qui concerne la différence de nature entre la loi marchande et la loi structurale de la valeur, d'un côté, la première est déterminée par l'équivalence entre l'usage et l'échange, de l'autre, la seconde en est décollée, donc « indéterminée ». Cela veut dire l'advenir de la valeur de « la relativité totale, de la commutation générale, combinatoire et simulation[317] ». De ce point de vue, en déplaçant l'opposition entre le capitalisme et le communisme, Baudrillard relativise ou mieux déconstruit les fondements marxistes basés sur les concepts de forces productives, de rapports de production :

---

315 *Ibid.*
316 *Ibid.*, p. 18
317 *Ibid.*

> La révolution structurale de la valeur anéantit les bases de la « Révolution ». La perte des référentiels affecte mortellement d'abord les référentiels révolutionnaires, qui ne trouvent plus dans aucune substance sociale de production, dans aucune vérité de la force de travail la certitude d'un renversement. Car le travail n'est plus une *force*, il est devenu *signe* parmi les signes. Il se produit et se consomme comme le reste. Il s'échange avec le non-travail, le loisir, selon une équivalence totale, il est commutable avec tous les autres secteurs de la vie quotidienne. Ni plus ni moins « aliéné », il n'est plus le lieu d'une « praxis » historique singulière engendrant des rapports sociaux singuliers. Il n'est plus, comme la plupart des pratiques, qu'un ensemble d'opérations signalétiques. Il entre dans le design général de la vie, c'est-à-dire dans l'encadrement par les signes[318].

C'est ainsi que les termes du travail et de la production tombent à plat et se placent comme d'autres termes tels que le loisir et la consommation à l'intérieur du système qui évolue en fonction des oppositions distinctives, sans recourir à la référence externe et réelle. Le résultat de ces opérations ressemble à la thèse de Jean-François Lyotard de la fin des « grands récits » tels que « la dialectique de l'Esprit, l'herméneutique du sens, l'émancipation du sujet raisonnable ou travailleur, le développement de la richesse[319] ». Il est vrai qu'à la différence de ce dernier qui s'efforce de faire la rupture avec les temps modernes, Baudrillard ne s'affirme pas postmoderniste. Mais tous les deux nous semblent déclarer la fin des instances capables de donner un but (*télos*) à l'histoire.

Ainsi tout perd son aura, devient réplique ou recyclable et entre dans l'univers de la reproduction où aucun événement ne peut avoir lieu, que toute authenticité ne signifie rien et que le cynisme triomphe. Libérés de la gravité du réel, les « signifiants flottants »

---

318 *Ibid*., pp. 23-24.
319 Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979, p. 7.

couronnent l'euphorie de la société postmoderne.

Sous cet angle, la tentative du surréalisme qui transforme la réalité la plus banale en objet surréel et son imagination qui la rend possible sont dépassées par la réalité devenue hyper-réelle, de sorte que la réalité quotidienne, fondue dans d'autres réalités politiques, sociales, historiques, économiques, ne possède plus son propre territoire[320]. Sans doute, il ne s'agit plus de la critique du productivisme développée dans *La société de consommation* ou *Le miroir de la production*, car il ne pèse rien sur l'univers de la relativité où toute critique est récupérée en vue de renforcer le système capitaliste.

Cette position a quelque chose de semblable à celle de Barthes. En effet, dans son entretien de 1972, il parle de la récupération du surréalisme et des films d'avant-garde pour raison économique. Cela le mène à se compromettre, suivant l'exemple du théâtre populaire de Brecht, dans la société transformée par la montée de la culture de masse en même temps qu'à élaborer de façon spécifique la théorie en tant que critique des sens au travers du langage[321]. Or, contrairement à Baudrillard qui va jusqu'à désorienter le sens de l'histoire, il fait coexister la sémiologie avec l'histoire. Du moins, dans une espèce de petit manifeste pour le structuralisme barthésien « l'activité structuraliste », paru pour la première fois dans la revue *Lettres nouvelles* en 1963, il écrit : « Le

---

320 « En fait, il faut interpréter l'hyperréalisme à l'inverse : *c'est la réalité elle-même aujourd'hui qui est hyperréaliste*. Le secret du surréalisme était déjà que la réalité la plus banale pouvait devenir surréelle, mais seulement en des instants privilégiés, et qui relevaient encore de l'art et de l'imaginaire. Aujourd'hui c'est toute la réalité quotidienne, politique, sociale, historique, économique, etc., qui a d'ores et déjà incorporé la dimension simulatrice de l'hyperréalisme : nous vivons partout déjà dans l'hallucination « esthétique » de la réalité. Le vieux slogan « La réalité dépasse la fiction », qui correspond encore au stade surréaliste de cette esthétisation de la vie, est dépassé : plus de fiction à qui la vie puisse se confronter, même victorieusement – c'est la réalité entière passée au jeu de la réalité – désenchantement radical, stade cool et cybernétique succédant à la phase hot et phantasmatique ». 114

321 « L'activité d'avant-garde est une activité extrêmement fragile, elle est vouée à la récupération, sans doute parce que nous sommes dans une société aliénée de type capitaliste qui soutient et a besoin de soutenir les phénomènes de mode pour des raisons économiques (…) Or, dans notre société actuelle telle qu'elle est, la théorie est l'arme subversive par excellence. Je ne dis pas qu'il en serait de même dans d'autres pays, dans d'autres Etats historiques ». « Fatalité de la culture, limites de la contre-culture », Roland, Barthes, *Œuvres complètes IV 1972-1976*, Paris, Seuil, 2002, pp.193-198, pp. 194-195.

structuralisme ne retire pas au monde l'histoire : il cherche à lier à l'histoire, non seulement des contenus (cela a été fait mille fois), mais aussi des formes, non seulement le matériel, mais aussi l'intelligible, non seulement l'idéologique, mais aussi l'esthétique[322] ». Au-delà de la controverse entre l'histoire et la structure que suscite le succès du structuralisme, le sien consiste à élargir l'intelligibilité, c'est-à-dire l'horizon de la lecture et de l'interprétation de l'histoire.

(b) La continuation de la critique passant par l'urbain

En regard de la discussion de Baudrillard, comment penser la position de Lefebvre ? Il fait le commentaire, sans détailler, lors d'un entretien, de la revue *Utopie* qu'il fonde en 1967 avec l'urbaniste Hubert Tonka et ce même Baudrillard, ceci :

> L'*Utopie*, cette revue que mes amis Hubert Tonka et Jean Baudrillard continuent à publier, c'est l'utopie négative. Ils semblent partir de l'idée que le mode de production est tellement clôturé et tellement contraignant que tout en fait partie, y compris tout ce qu'on peut en penser. Cette position m'étonne. Si tout fait partie du mode de production et de la totalité qu'il reproduit, le langage en fait partie, et aussi les concepts. Je ne vois pas comment on peut en sortir, même et surtout pas par la pensée. Si les concepts n'ont pas la force de traverser le mode de production, le marxisme lui-même s'effondre avec les concepts critiques. Ils font partie du récupérable. Je crois, contre certains de mes amis, à la capacité de la pensée théorique et conceptuelle de ne pas se maintenir dans les limites du mode de production comme totalité, de transgresser par la pensée, peut-être par l'imagination, certaines de ses limites, et de frayer la voie à la rupture réelle[323].

[322] Roland, Barthes, « L'activité structuraliste », *Essais critiques* (1964) in *Œuvres complètes II 1962-1967*, Paris, Seuil, 2002, pp.269-528, p. 472.
[323] Henri Lefebvre, *Le temps des méprises*, Paris, Stock, 1975, p. 245.

Entendons par l'expression « l'utopie négative » la négation (du sens) de l'histoire : cependant, l'utopie signifie pour Lefebvre qu'elle « prétendait donner un sens à l'histoire plutôt que la nier[324] ». Si ces remarques ne reposent pas sur nos lectures, elles arrivent néanmoins à la même conclusion. Autrement dit, sous nos yeux, l'argumentation de Baudrillard le conduit dans l'impasse à cause de son indistinction ou identification entre l'effet de réel porté par le langage et le système capitaliste. Au contraire, Lefebvre ne laisse jamais le domaine de la pratique conceptuelle et, à ce titre, a une croyance plus proche de celle de la « pratique théorique » d'Althusser et de celle de la pratique propre à la philosophie de Deleuze, pratiques qui ne correspondent pas seulement aux faits mais qui produisent leurs propres réalités.

D'un autre côté, quant au thème de la vie quotidienne, Lefebvre semble céder à Baudrillard, en confessant un discours mélancolique dans le troisième tome de la *Critique de la vie quotidienne* de 1981 : « On en vient à changer l'image de la vie, faute d'avoir changé la vie ![325]» Mais cet énoncé doit être repensé par rapport à ses recherches sur la ville et l'espace, qui remontent à peu près aux années 60. Comme le dit Eustache Kouvelakis qui présente le parcours théorique de Lefebvre, « L'ouverture vers l'urbain et l'espace offrira à Lefebvre une issue féconde au projet de critique de la quotidienneté[326] ». En fait, ces recherches le conduisent à modifier à plusieurs reprises le plan du troisième tome de la *Critique de la vie quotidienne*. Par exemple, il annonçait en 1968 qu'il traiterait du rapport entre la vie quotidienne et la cybernétique[327] et en

---

[324] *Ibid.,* p. 242.
[325] Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne III, De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*, Paris, L'Arche, 1981, p. 108.
[326] Eustache Kouvélakis, « Henri Lefebvre, penseur de la modernité urbaine », *Dictionnaire Marx contemporain*, sous la direction de Jacques Bidet et Eustache Kouvélakis, Paris, P.U.F, 2001, pp. 485-499, p. 496.
[327] Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, *op, cit.*, p . 125, n. 1. Son étude sur la

1975 qu'il se focaliserait sur la question de la sexualité dans la vie quotidienne[328]. Le livre effectivement publié porte le deuxième titre : *De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*.

Dès lors, il faut interpréter la pensée de Lefebvre à partir de sa problématique de l'urbain où il aborde la question de la production et de la reproduction de l'espace en tant que *lieux* mêmes de la vie quotidienne. Sous cet angle, l'approche sémiologique qui renonce à l'accès au réel est strictement limitée, parce qu'il ne s'agit pas de l'analyse de la publicité promouvant la vente et la circulation des marchandises mais de la transformation réelle et matérielle de la société portée par cette consommation de masse. Pour mieux comprendre ce point, il suffit de constater les deux objets fondamentaux et privilégiés de cette époque. Comme le montre Ross se référant à l'ouvrage de Michel Aglietta, économiste de l'école de la régulation, «« le logement social moyen – qui est le lieu privilégié de la consommation individuelle ; l'automobile qui est le moyen de transport compatible avec la séparation de l'habitat et du lieu de travail[329] »».

Effectivement, cette transformation se reflète sur le plan de la planification d'alors et n'a rien à voir avec l'univers de la simulation. Encore, suivons la remarque de Ross :

> Paul Delouvrier, préfet de la Seine et nouveau Haussmann, poursuivit dans l'orientation qui avait régi la planification de Paris depuis l'époque haussmannienne, selon laquelle les nécessités de la circulation devaient l'emporter sur toutes les autres considérations urbanistiques ; Delouvrier estimait que si Paris voulait « intégrer son siècle, il était grand

cybernétique est mise au jour dans son autre ouvrage portant sur « le cybernanthrope », à savoir l'homme cybernétique : Henri Lefebvre, *Vers le cybernanthrope*, Paris, Denoël, 1971.

[328] « Je pense que le troisième volume reprendra les thèmes : sexualité et société, désir, besoin, jouissance, qui ne sont pas épuisés dans les deux premiers volumes, et de loin, ni dans les nombreuses publications contemporaines », Henri Lefebvre, *Le temps des méprises*, *op, cit.,* p. 208.

[329] Michel Aglietta, *Régulation et crises du capitalisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1976, p. 136, cité in Ross, *Rouler plus vite, Laver plus blanc*, *op, cit.*, p. 14.

temps que les urbanistes intègrent l'automobile ». Les thèses de Delouvrier trouvèrent un partisan enthousiaste en Georges Pompidou, qui déclara : « Paris doit s'adapter à l'automobile. Il faut pour cela renoncer à une esthétique périmée. » La construction du boulevard périphérique, annoncé comme le plus important et le plus spectaculaire des grands travaux d'aménagement entrepris dans la capitale depuis plusieurs décennies, fut commencée en 1956 ; la voie express rive droite longeant la Seine fut achevée en 1967. En 1972, 170 000 véhicules empruntaient chaque jour le périphérique, où l'on recensait chaque jour un accident au kilomètre ; autant dire que le périph' avait remplacé les fortif' par une sorte de perméable mur de circulation[330].

Sous cet angle, Ross approfondit ses considérations sur les deux objets clefs de la transformation de Paris de 1954 à 1974, c'est-à-dire la voiture et l'habitat standard (*standard-housing*). D'une part, différents du cas de la voie ferrée d'Haussmann, la possession de la voiture par la classe moyenne et l'aménagement de son infrastructure promeut et réalise la fonction de la vitesse. D'autre part, l'habitat standard et les choses (comme la télévision, les revues féminines, les machines à laver, les détergents, la cuisine moderne, le réfrigérateur...) qui s'y rangent construisent la propreté en norme et cette norme est imposée à la femme comme nouveau comportement, de sorte que la division du travail entre homme et femme se réorganise autour de cette norme. Autrement dit, la socialisation par la voiture (*motorisation*) qui promeut la possession de la voiture et la normalisation de la propreté dans la cellule plus élémentaire de la société (la famille, par exemple). Poussant plus loin l'argument de Lefebvre et de Debord sur la colonisation de la vie quotidienne, Ross affirme que l'accélération du flux des individus et des choses à l'intérieur de la France et l'élévation de l'hygiénisme urbain perfectionnent la transition du régime (impérialiste) de l'économie politique

330 *Ibid.,* p. 73.

fondé sur la colonie vers le régime de l'économie politique *domestique* où se forme « le nouvel ordre de l'espace » : « les habitants » obéissent à la fonction de vitesse générée par la voiture et à la norme de propreté, propagée par les revues féminines illustrant, pour reprendre l'expression de Benedict Anderson, « le capitalisme de presse » et auxquels donnent corps les appareils électriques et l'équipement du logement. Elles exigent de nous plier à cette norme. C'est pour Ross un leurre vis-à-vis des travaux ménagers. Au demeurant la ville elle-même fait obéir à cet ordre.

Bien sûr, dans ce processus, il y a des aspects « positifs » que fournissent aux consommateurs ces normes. Il y a donc quelque chose de semblable à la normalisation que Michel Foucault découvre dans l'usine, la caserne, l'hôpital de 19e siècle. Il observe que l'obéissance aux normes établies dans ces lieux a pour corollaire de transmettre aux gens la connaissance des domaines déterminés, c'est-à-dire le savoir-faire (par exemple, les ouvriers obéissant aux règles de leur lieu augmentent leur productivité aussi bien que les soldats le faisant renforcent leur capacité de destruction)[331]. Il en résulte que l'obéissance et l'amélioration des capacités individuelles et collectives deviennent inséparables. Cette normalisation que Foucault nomme aussi « positivité du pouvoir » s'oppose en quelque sorte à la négativité du pouvoir, qui s'exerce sous forme juridique (le châtiment contre la transgression de la loi) et qui se caractérise par la répression.

---

[331] Un mélange d'obéissance et de transmission de la connaissance date du changement du contrat de l'apprentissage corporatif de XVIIe siècle, dans lequel « le maître est obligé de donner à son élève — moyennant son argent et son travail — tout son savoir, sans garder pour lui aucun secret ; sinon, il est passible d'amende ». L'exemple que Foucault prend est l'édit de 1667, qui créait la manufacture des Gobelins. En remarquant que cette manufacture est un prototype de l'organisation d'une école, il précise : « rapport de dépendance à la fois individuelle et totale à l'égard du maître ; durée stauaire de la formation qui est conclue par une épreuve qualificatrice ; mais qui ne se décompose pas selon un programme précis ; *échange global entre le maître qui doit donner son savoir et l'apprenti qui doit apporter ses services, son aide et souvent une rétribution. La forme de la domesticité se mêle à un transfert de connaissance* », Michelle Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993(1975), pp. 183-184 (Nous soulignons).

Cette nouvelle conception du pouvoir présentée dans *Surveiller et punir* se reformule dans *La volonté du savoir* où il distingue le nouveau modèle du pouvoir nommé biopouvoir — lui-même divisé en deux sous-catégories : l'une est le pouvoir disciplinaire ayant pour objet l'individu et l'autre est la biopolitique s'instituant comme gestionnaire de la vie d'une population — de l'ancien modèle du pouvoir souverain caractérisé par son droit de faire mourir. Dans cette optique, il n'y aurait pas d'aspect négatif dans la normalisation que Ross décrit, seulement parce que l'on obéit aux normes de la rapidité et de la propreté mais, en contrepartie, on profite de la rentabilité, de la sécurité, du confort qu'elles fournissent.

Ce passage du pouvoir de la mort au biopouvoir, assez répandu dans le public, semble être étendu par Deleuze, lorsqu'il y ajoute celui des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle, il périodise successivement les trois sociétés : les sociétés de souveraineté, celles disciplinaires, celles de contrôle[332]. Or, ce schème est-il conforme à la perspective de Foucault ? L'interprétation ne devient-elle pas d'autant plus compliquée que l'on pense ces sociétés en termes de superposition plutôt que de succession ou de substitution ? C'est précisément ce qu'Alain Brossat propose dans son interrogation sur la situation actuelle de la prison, en citant la phrase de Foucault : « la vieille puissance de la mort où se symbolisait le pouvoir souverain est […] recouverte soigneusement par l'administration des corps et la gestion calculatrice de la vie[333]

[332] Gilles Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990.
[333] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I, la volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « tel », 1994(1976), pp. 183-184, cité in Alain Brossat, « ch. 7. Biopolitique et droit du souverain », *Pour en finir avec la prison*, Paris, La fabrique, 2001, pp. 39-44, p. 42. Sur ce point, on peut lire aussi la phrase suivante énoncée par Foucault dans son séminaire publié après la remarque de Brossat : « il faut bien comprendre les choses non pas du tout comme le remplacement d'une société de souveraineté par une société de discipline, puis d'une société de discipline par une société, disons, de gouvernement. On a, en fait, un triangle : souveraineté, discipline et gestion gouvernementale, une gestion gouvernementale dont la cible principale est la population et dont les mécanismes essentiels sont les dispositifs de sécurité», Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-1978,*

». Aussi ce « recouvrement » déplace-t-il également la ligne de partage entre la positivité du pouvoir et sa négativité. Suivant encore Brossat, si la « dynamique de la modernité, en Occident, met en œuvre des dispositifs d'inclusion et de réduction des hétérogénéités destinés à soumettre celles-ci aux conditions d'une règle commune », on peut considérer l'urbanisme comme l'un de ces « dispositifs d'inclusion » et entrevoir l'envers de l'inclusion du vivant dans le domaine de la norme, c'est-à-dire l'*exclusion*. C'est précisément ce que Ross dit à propos du reformatage de la ville pendant vingt ans. Cette ombre est appelée « deuxième vague de l'exclusion » après celle par Haussmann. D'une part, le centre de Paris se réforme, d'autre part, se construisent à banlieue les grands ensembles qui logent l'immigré algérien, utilisé comme nouvelle force de travail. Sur ce point, Ross ironise sur le destin des grands ensembles, car, contrairement à la logique de la modernisation et de l'hygiène, ils s'appellent « les verticaux bidonvilles ». En un mot, le mouvement de la normalisation de l'hygiène produit son contraire en lui-même.

(c) L'acte d'habiter et l'appropriation de l'espace

Se fondant sur une conjoncture et un contexte où la modernisation et l'exclusion s'entremêlent, on peut mieux comprendre un des points fondamentaux de la théorie de l'urbain chez Lefebvre : la critique de la séparation entre *l'habitat* et *l'habiter*. Il est vrai que la classe ouvrière peut obtenir son espace d'habitat, soit dans les ensembles, soit en pavillon, au travers de la planification urbaine. Mais le fait de devenir propriétaire d'un habitat donne-t-il le plein sens de l'habiter ? Sous cet angle, Lefebvre critique cette

---

Paris, Gallimard et Seuil, 2004, p. 111.

planification, parce qu'en divisant la ville en zones déterminées et en les distribuant selon les fonctions (habitat, travail, circulation, etc.), elle organise l'espace urbain sans la pratique de ses habitants. L'habitat ainsi planifié n'est qu'espace assigné suivant le « cadre » qui parcellise et limite spatialement la multifonction que recèle l'habiter, travail, sommeil, manger, etc. Ainsi ce qui est perdu dans cette planification fonctionnaliste est pour Lefebvre un domaine du public qui est porté par la rue en tant que « lieu de la sociabilité », car celle-là se transforme actuellement en lieu de passage et de transport. Lorsque Lefebvre considère la seule fixation de l'habitat comme « « privatisation » de l'existence, cette privatisation ne signifie pas seulement l'extension du domaine privé, mais aussi la dépossession du domaine public au sens où la sociabilité est « privée » de la rue. Ce que Lefebvre essaye encore de regarder derrière la circulation des voitures est la possibilité de réanimer ce lieu de rencontre :

> Les nouveaux ensembles ont détruit la rue. […] Si dans les villes modernes la rue n'est plus ce qu'elle fut dans les cités médiévales ou antiques, c'est-à-dire le fondement de la sociabilité, elle n'est pas pour autant devenue un simple intermédiaire entre les endroits de travail et de résidence. Elle garde une réalité propre, une vie spécifique et originale. Si, d'autre part, les problèmes modernes de la circulation automobile tendent à privilégier la rue en tant que voie de passage, ils ne doivent pas dissimuler sa valeur sociale, la réalité contenant ici « la valeur »[334].

Bien sûr, rétablir la « valeur sociale » de la rue, ce n'est pas appliquer à la circulation la façon luddite, c'est-à-dire violente (la destruction massive des voitures, par exemple). Pour ce faire, Lefebvre récupère un mot appartenant à la terminologie de

[334] Henri Lefebvre, « Propositions pour un nouvel urbanisme », *Du rural à l'urbain*, Paris, Anthropos, Troisième édition,2001(1970), pp. 183-195, pp. 190-191.

la théorie de l'aliénation, c'est-à-dire l'*appropriation*. Ce mot ne veut pas dire la reprise de l'essence humaine ou la désaliénation, mais, pour reprendre le mot des situationnistes, le « détournement » de lieux. Dans cette perspective, Lefebvre établit clairement la distinction entre l'habitat et l'habiter, qui illustre le changement du rapport entre la société et la ville.

> D'abord une distinction importante entre habitat et habiter. L'habitat relève d'une description morphologique, c'est un cadre. Habiter, c'est une activité, une situation. Nous apportons une notion décisive, celle d'appropriation ; habiter pour l'individu, pour le groupe, c'est s'approprier quelque chose. Non pas en avoir la propriété, mais en faire son œuvre, en faire sa chose, y mettre son empreinte, le modeler, le façonner. […] Habiter, c'est s'approprier un espace, c'est aussi être en proie à des contraintes, c'est-à-dire être le lieu d'un conflit, souvent aigu entre les puissances contraignantes et les forces d'appropriation ; ce conflit existe toujours, quels que soient les éléments et l'importance des éléments en présence[335].

L'acte d'habiter en tant que celui de s'approprier l'espace produit un conflit avec l'ordre de l'espace imposé. Ce conflit ne concerne pas seulement le thème de Lefebvre. Pour le repérer, il faut en examiner la portée et l'importance sous un autre angle : celui de Paul Virilio (le lien de Lefebvre avec Virilio est d'autant plus intéressant que le dernier avoue dans un entretien l'influence du premier sur lui[336]), surtout dans ses premiers essais, *l'insécurité du territoire* et *Vitesse et politique* où il se traduit par celui entre la fonction de la société et la société elle-même. Chez lui comme chez Ross, la société se caractérise par la vitesse (de la voiture) et par l'hygiène. La question de la

[335] Henri Lefebvre, « L'urbanisme d'aujourd'hui : mythes et réalités », *op, cit.,* pp. 217-227, p. 222.
[336] Paul Virilio et Sylvère Rotoringer, *Crepuscular dawn*, New York, Semiotext(e), 2002, p. 54 ; Paul Virilio, *Le littoral, la dernière frontière, entretien avec Jean-Louis Violeau*, Paris, Sens et Tonka, 2013, pp. 26-29.

vitesse apparaît comme un contrôle de la circulation qui prend forme dans l'ordre de l'espace constitutif de la fonction de la société. Quant à la vitesse, il remarque :

> Le pouvoir politique de l'État n'est donc que secondairement « le pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression d'une autre », plus matériellement il est polis, *police c'est-à-dire voirie* et ceci dans la mesure où, depuis l'aube de la révolution bourgeoise, le discours politique n'est qu'une série de prises en charge plus ou moins conscientes de la vieille poliorcétique communale, confondant l'ordre social avec le contrôle de la circulation (des personnes, des marchandises) et la révolution, l'émeute avec l'embouteillage, le stationnement illicite, le carambolage, la collision[337].

Elle concerne aussi le changement de perception de la vie quotidienne, qui s'explique par la tendance à l'absence de contact avec le corps d'autrui. Ainsi la voiture faisant prévaloir la fonction de circuler sur le contact avec autrui, confine son conducteur dans une forme et un comportement produit par la vitesse. Quant à la question de l'hygiène, il affirme que l'« hygiénisme », au-delà du soin du corps et des simples précautions corporelles, fait percevoir « le bruit et l'odeur » d'autrui et retirer les individus chez eux plutôt que de participer aux activités sociales. Du reste, suivant l'opposition entre la santé et l'insalubrité, les comportements individuels promeuvent « l'action d'ordre », comme on le voit dans l'exclusion du sans domicile fixe (SDF). Contre la fonction de la société fondée sur la primauté de la vitesse et de l'hygiène et aussi contre l'architecte et l'urbaniste qui la soutiennent, la critique de Virilio se résume en ceci : « Il ne faut plus confondre les fonctionnements d'une société avec cette société, il ne faut plus privilégier ces fonctionnements au détriment du corps social[338] ».

---

[337] Paul Virilio, *Vitesse et politique*, Paris, Galilée, 1977, pp. 23-24.

[338] Paul Virilio, « L'idéologie sanitaire », *L'insécurité du territoire*, Paris, Galilée, 1993(1976),pp. 185-193, p. 192.

C'est là que l'opposition entre l'habiter et l'habitat apparait chez Virilio : « Habiter, c'est d'abord investir un lieu, se l'approprier. Aux dimensions purement métriques d'un volume bâti se joignent les dimensions affectives qui construisent le vécu des habitants : c'est l'usage qui qualifie l'espace, et non pas l'inverse[339] ».

Cette opposition est d'autant plus essentielle chez Virilio qu'elle se lie à l'analyse de l'espace à propos de Mai 1968 où il dit que « si, à juste titre, on a parlé de « libération de la parole », on doit aussi révéler cette libération de l'habiter[340] ». Il fixe ses yeux sur les actes de rendre instable l'ordre de l'espace : démonstration, barricade, occupation des bâtiments. Il affirme en outre que ces actes exercent, non pas une violence *agressive*, mais une violence *transgressive* contre l'ordre de l'espace. L'acte de destruction (quasi inconsciente) de voitures, de mises à feu et des panneaux de signalisation par les participants aux manifestations montre la répugnance contre les limites de la mobilité imposées par la circulation de la voiture et la police, la mise en place des barricades n'a pas essayé de rétablir l'obstacle défensif mais de montrer la nouvelle appropriation de l'espace et les squatters habitant les bâtiments abandonnés et dévastés, rendent subversives les fonctions et destinations données aux bâtiments (l'école, le théâtre, l'usine et la gare…). Ainsi les gens transgressaient l'ordre de l'espace imposé à chaque bâtiment et à la ville en ayant « habité l'inhabituel ». Bref, le concept de « la transgression de l'espace », nous évoquant la pensée de Georges Bataille, signifie « l'usage des lieux » au-delà de l'ordre de l'espace qui leur assigne une certaine fonction. En ce sens, ce qui arrive en Mai 68 est pour Virilio un événement s'étendant

[339] Paul Virilio, « Habiter l'inhabituel », *L'insécurité du territoire*, Paris, Galilée, 1993(1976), pp. 195-203, p. 197.
[340] Paul Virilio, « Le mû », *L'insécurité du territoire*, Paris, Galilée, 1993(1976), PP. 71-92, p. 85.

au territoire national tout entier (la grève générale) auquel donne corps l'usage des lieux par l'*habiter*. Pour lui, il n'a pas pour but un changement du régime politique, en même temps qu'il n'est pas un moyen de violence pour se réaliser. C'est l'appropriation sociale de l'espace et le changement de la vie quotidienne qu'elle implique[341].

Revenons maintenant sur l'opposition entre l'habiter et l'habitat. Cette séparation, ou bien la subordination de l'habiter à l'habitat a trait, au compte de Lefebvre, à la forme d'existence de la société, parce que « Jusqu'alors, « habiter », c'était participer à une vie sociale, à une communauté, village ou ville. La vie urbaine détenait entre autres cette qualité, cet attribut. Elle donnait à habiter, elle permettait aux citadins-citoyens d'habiter »[342]. Avant tout, la ville est pour Lefebvre la mesure de la société qui se fondant sur le fait d'habiter donne l'identité sociale à ceux qui y habitent. Mais la séparation entre l'habiter et l'habitat, qui conduit à produire la réalité urbaine constitutive de l'affermissement du centre de la ville et de la ségrégation des ouvriers, produit également la séparation entre l'urbanité et la sociabilité (la civilité). C'est cet état que Lefebvre appelle « l'éclatement de la ville ». C'est ainsi que la contradiction spatiale culmine. Elle se traduirait par la formule de Bensaïd que « Citoyens sans cité? Cité sans citoyens ?[343] »

Aujourd'hui, sans doute, nous retrouvons la question de la séparation dans l'article

---

[341] Sans doute, cette analyse sur l'habiter permet à Deleuze et à Guattari de distinguer les « trois groupes de vitesse » (1°) les vitesses à tendance révolutionnaire, 2) celles régulées par l'appareil d'État, 3) celles restituées par une organisation mondiale de guerre totale telle que la stratégie nucléaire) et d'en faire un commentaire comme suit : « Virilio tend à assimiler ces groupes en raison de leurs interactions, et dénonce en général un caractère « fasciste » de la vitesse. Ce sont pourtant ses propres analyses, aussi bien, qui rendent possibles ces distinctions », Gille Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, pp. 481-482, n. 58.

[342] Henri Lefebvre, « Espace et politique », *Le droit à la ville, suivi de Espace et politique*, « Points », Anthropos, 1968 et 1972, p. 25.

[343] Daniel Bensaïd, « Politiques de Marx. Des luttes de classes à la guerre civile en France », in Karl Marx et Friedrich Engels, *Inventer l'inconnu, Textes et correspondance autour de la Commune*, Paris, Fablique, 2008, pp. 7-103, p. 90.

de Françoise Choay, historienne des théories et des formes urbaines et architecturales[344], bien qu'elle ne se réfère pas à Lefebvre. L'éclatement de la ville est pour elle la rupture de « l'union indissociable de ce que les Romains appelaient *urbs* (territoire physique de la ville) et *civitas* (communauté des citoyens qui l'habitent) », ou celle de « l'appartenance réciproque d'une entité spatiale discrète et fixe et d'une population[345] ». L'urbanisation accompagnée de l'industrialisation n'invente jamais automatiquement la ville nouvelle. Alors « cette dissociation, ce divorce progressif de l'*urbs* et de la *civitas* qui inquiète[346] » n'est pas simplement ce qui appartient à la nostalgie et à l'aliénation de l'humain. Maintenant que la question sociale se superpose à la question urbaine, le sociologue, comme Jacques Donzelot, nous inviterait à penser « une spatialisation circonstancielle de la question sociale ». Mais, comme il le dit également, « la relation entre le contenant – urbain – et le contenu – social […] n'est pas univoque ni stable[347] ». Ce que Lefebvre entrevoit et pense, c'est cette émergence de la séparation entre la société (l'habiter) et la ville (l'habitat).

Nous avons commencé dans ce chapitre à aborder la question urbaine chez Lefebvre. Cependant, cette considération est juste un prélude à sa théorie générale de l'espace, qui synthétise ses analyses des réalités urbaines et quotidiennes. En effet, Lefebvre explique ces relations de façon dialectique :

Les recherches concernant la ville et l'urbain renvoient à celles qui concernent l'espace

[344] Quant à elle, Daniel Defert temoigne que Michel Foucault la fréquenta dans les années soixante-dix. Daniel Defert, « « Hétérotopie » : tribulations d'un concept entre Venise, Berlin et Los Angeles », in Michel Foucault, *Les corps utopique, les hétérotopies, Lignes*, 2009, pp. 37-61, p. 45.

[345] Françoise Choay, « Le règne de l'urbain et la mort de la ville », *Pour une anthropologie de l'espace*, Paris, Seuil, 2006, pp. 165-198, p. 168.

[346] Olivier Mongin, *La condition urbaine*, Paris, Seuil, « Points », 2005, p. 133.

[347] Jacques Donzelot, *Quand la ville se défait, Quelle politique face à la crise des banlieues?*, Paris, Seuil, « Point », 2006, p. 35.

> […] Cette théorie de l'espace social enveloppe d'une part l'analyse critique de la réalité urbaine et d'autre part celle de la vie quotidienne ; en effet, le quotidien et l'urbain, indissolublement liés, à la fois produits et production, occupent un espace social généré à travers eux et inversement[348].

Dans le chapitre suivant, nous irons examiner de front cette théorie et l'interrogation sur les conditions de l'homme qu'elle implique. Cet examen nous mène inévitablement à revisiter le débat sur l'humanisme ouvert par Louis Althusser. « Inévitablement », parce que la position de l'anti-humanisme théorique pour laquelle il prend parti détermine le regard sur celle de Lefebvre. Notre tâche aura donc un double sens.

---

[348] Henri Lefebvre, « Espace et politique », *Le droit à la ville, suivi de Espace et politique*, « Points », Anthropos, 1968 et 1972, p. 151.

Chapitre IV : Deux positions d'Althusser et de Lefebvre : un retour à la querelle de l'humanisme

Comment penser ensemble Lefebvre et Althusser, ces deux « représentants » de la pensée marxiste en France ? Nous avons déjà marqué un des points de rupture autour du concept d'aliénation. Nous ajouterons à cette discussion l'autre. Suivant Donzelot quant à son livre concernant l'idée du social, le courant du gauche qui lance une critique des plus pertinentes de la société des années 60, n'est pas celui qui fait gloire à « l'extrémiste » — tels que les maoïstes, les trotskistes et les althusseriens — car il ne concède rien au révisionnisme et, au contraire, il observe la rigueur théorique ; mais celui dont le discours est qualifié de « gauchisme », entre autres, les situationnistes, Guy Debord ou Raoul Vaneigem, mais aussi Henri Lefebvre et Herbert Marcuse. Donzelot donne raison au second camp en ceci qu'il dispose du concept d'aliénation plutôt que celui d'exploitation :

> Point de départ du gauchisme : la critique de la société de consommation. […] ce sentiment d'un avoir qui ne peut jamais se contempler, se transformer en jouissance effective, tant le processus de diffusion de la marchandise l'emporte sur la réalité de la satisfaction […] Misère de l'aliénation, plutôt que de l'exploitation […] Abandon de la vie quotidienne, de ce terreau de la vraie vie que vient ravager une technologie froide, drainant toute valeur respectable vers des entités lointaines, inaccessibles[349] ».

Bien sûr le propre du texte (la pensée) ne peut pas nécessairement se réduire à celui du contexte (la conjoncture), et vice versa. Il s'agit de mesurer la puissance de la pensée de Lefebvre par rapport à celle d'Althusser. Pour ce faire, au besoin, nous ferons un

[349] Jacques Donzelot, *L'invention du social, Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Seuil, « Point », 1994(1984), pp. 188-190.

va-et-vient entre leur texte et leur contexte. Aussi quittons le débat sur le concept d'aliénation et passons à la discussion plus générale, dont ils sont contemporains, c'est-à-dire les querelles sur l'humanisme. Ce lieu de confrontation entre l'humanisme et l'*anti-humanisme théorique* éclaircit-il au mieux la différence de deux positions pratico-théoriques que Lefebvre et Althusser prennent ? D'autant plus que cette comparaison semble être souvent ignorée au profit de la division du travail intellectuel et académique : on classe Althusser en philosophie et Lefebvre en sociologie. Il y a donc là une exigence très forte d'ouvrir le champ interprétatif et de faire un retour à cette controverse pour nous demander de quel humanisme il s'agit.

Nous dessinerons donc leurs réseaux des concepts autour de celui d'homme. Pour ce faire, il n'est pas suffisant de lire leurs textes qui mentionnent l'un et l'autre, car Lefebvre adresse une critique explicitement à Althusser dans son article « Les paradoxes d'Althusser[350]», alors que le second ne fait qu'une estimation de l'ouvrage *Pour connaître la pensée de Lénine*[351] et un commentaire vague[352]. Aussi nous focalisant sur le mot homme, nous appliquerons la méthode thématique à la lecture des deux penseurs.

---

[350] Henri Lefebvre, « Les paradoxes d'Althusser », *Au-delà du structuralisme*, Paris, Anthropos, 1971, pp. 371-417.

[351] Louis Althusser, « Lénine et la Philosophie (1968) », *Solitude de Machivel*, Paris, P. U. F., 1998, pp. 103-144, p. 108.

[352] Althusser avouant dans son autobiographie la conviction philosophique qui le dirige, mentionne le nom de Lefebvre : « C'est ce que je fis, dans la grande ligne de toute l'histoire de la philosophie, prenant à mon compte la prétention classique et sans cesse répétée qui veut, de puis Platon jusqu'à Heidegger même (en ses formules de théologien négatif) en passant par Descartes et Kant et Hegel, que la philosophie soit celle qui embrasse tout d'un seul coup d'œil (Platon : sunoptikos), qui pense le tout, ou les conditions de possibilité ou d'impossibilité du tout (Kant), qu'elle se rapporte à Dieu ou au sujet humain, donc qu'elle maîtrise « la Somme et le Reste » (formule d'Henri Lefebvre) ». 197

IV-1. La position d'Althusser

(a) L'anti-humanisme théorique selon Althusser

Le « succès » philosophique d'Althusser peut être expliqué pour plusieurs raisons. Par exemple, par le fait qu'il ne donne pas seulement de nouvelles pistes dans sa lecture rigoureuse de Marx, mais qu'il a aussi des traits communs avec ses contemporains. En effet, découvrant sa proximité avec Jacques Lacan dans son mot d'ordre « retour à Freud », il n'applique pas seulement la psychanalyse à sa lecture de Marx, mais aussi, à l'égal de Lacan pour Freud, il prône : « un retour à Marx ». Qu'est que l'on entend par « retour » ? On peut en dire deux choses. La première porte sur le statut « scientifique » de ses recherches :

> En cent lieux de son œuvre, Freud s'est dit théoricien ; a comparé la psychanalyse, sous le rapport de la scientificité, à la science physique issue de Galilée ; a répété que la pratique (la cure) et la technique analytique (la méthode analytique) n'étaient authentiques que parce que fondées sur une *théorie* scientifique. Freud a dit et redit qu'une pratique et une technique, même fécondes, ne pouvaient mériter le nom de scientifiques, que si une théorie leur en donnait, non par simple déclaration, mais par fondation rigoureuse, le droit[353].

La scientificité et le primat de la théorie sur la pratique ainsi énoncés se traduisent dans sa perspective politique par « la lutte de classe dans la théorie ».

La deuxième consiste à discerner le sens du retour effectué par Lacan par rapport à celui du « retour à la chose » de Husserl, parce que si ce dernier entend, comme il l'indique, par là un mot d'ordre « pour saisir une naissance à sa naissance », c'est-à-dire pour accéder à l'instant de l'expérience avant la constitution de la « science », le retour

---

[353] Louis Althusser, « Freud et Lacan (1965) », *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, Stock/IMEC, coll. « Le livre de poche », 1993, pp. 15-53, p. 28.

à Freud ne veut pas dire « un retour à la naissance de Freud : mais un retour à sa *maturité*[354] ». En d'autres termes, ce mot d'ordre indique l'effort de tirer la scientificité pure de la pensée de Freud qui demeure contaminée par la « non-encore-science », c'est-à-dire l'impureté (non-maturité). Ce geste lacanien, Althusser l'observe, s'en approche et se l'approprie pour repérer la scientificité, la rénovation philosophique de Marx dans sa maturité, la protéger et séparer son noyau pur de son étape de pensée contaminé par Hegel. Au passage, on voit ici pourquoi Althusser dénonce Lefebvre, en particulier pour l'anthologie de Marx, traduite par lui et Guterman et parue chez Gallimard en 1934. Son motif s'explique par le fait de « n'avoir pas périodisé les textes cités[355] » [dans son anthologie].

D'ailleurs, l'épistémologie, dont il s'inspire en relation avec son maître, Gaston Bachelard, s'enrichit des travaux de ses disciples tels que Etienne Balibar et Pierre Macherey qui sont redevables à ceux de Georges Canguilhem. Bien sûr, dans ce courant, on peut ranger la pensée de Michel Foucault, puisque la critique de l'humanisme s'enchaîne avec celle de la philosophie de la conscience et du sujet, l'anti-hégélianisme, l'anti-dialectique. Dans le cadre de la pensée d'Althusser, son anti-humanisme se lie nettement aux concepts de « coupure épistémologique » et de « tout composé » ainsi qu'à la « refonte de la théorie de l'idéologie ». Afin d'éclaircir le sens de son anti-humanisme théorique, il faut passer en revue ce réseau des concepts dans lequel il se place.

Le thème de l'anti-humanisme se poursuit de l'article « Marxisme et Humanisme »

---

[354] *Ibid.,* p. 29.
[355] Louis Althusser, « À propos du marxisme », *Revue de l'enseignement philosophique*, 3e année, n° 4, avril-juin 1953, pp. 15-19 ; « Note sur le matérialisme dialectique », *Revue de l'enseignement philosophique*, 4e année, n° 1-2, octobre-novembre 1953, pp. 11-17, cité in Hugues, Lethierry, *Penser avec Henri Lefebvre, sauver la vie et la ville?*, Lyon, Chronique sociale, 2009, p. 142.

écrit en l'octobre 1963, repris dans *Pour Marx*, en passant par l'article de 1970 « l'idéologie et l'appareil idéologique de l'État », à « la soutenance à Amiens » parue en 1975 dans la revue communiste *Pensée.* Cette durée témoigne qu'il ne cesse jamais d'occuper une place importante dans sa pensée, même après que celle-ci soit modifiée par lui-même dans ses *Éléments d'autocritique* de 1972.

Les concepts de « problématique » qu'il emprunte à son vieil ami Jacques Martin et de « la coupure épistémologique » qu'il reprend de « la rupture épistémologique » de Bachelard sont employés pour mettre au jour l'évolution théorique du « jeune Marx » basé sur l'humanisme à la « maturité de Marx » qui repose sur l'anti-humanisme. Il divise cet itinéraire en trois étapes dans « Marxisme et Humanisme ».

La première correspond au moment où, en publiant le journal *Rheinische Zeitung* (*Gazette rhénane*) de janvier à avril 1843, se fonde sur « un humanisme rationaliste-libéral, plus proche de Kant et de Fichte que de Hegel ». Selon cette doctrine, la liberté « est l'essence de l'homme comme la pesanteur est l'essence des corps ». Elle est humaine et, comme le vouaient Kant et Fichte, rationnelle, en ceci qu'elle est l'autonomie qui résulte de l'obéissance à la loi intérieure de la raison. Cette forme rationnelle ne peut exister que dans l'État moderne de droit de sorte que chaque citoyen, conformément aux lois de l'État, obéit aux lois naturelles de la raison humaine. Sous cet angle, le citoyen en contrepartie à veiller à ce que l'État n'outrepasse pas ses prérogatives, il aura pour cela le moyen de la presse libre porteuse de la raison libre de l'Homme. Elle « se résume dans la *critique théorique publique*, c'est-à-dire dans la critique publique par voie de presse » et « réclame comme sa condition absolue *la*

liberté de la presse »[356].

Or, ces espoir et promesse de l'humanisme en tant que rationalisme libéral sont tombés en poussière au sein de l'histoire réelle de l'État prussien où le roi qui semblait éclairé n'a pas répondu à l'attente des libéraux. En un mot, la raison n'est plus garantie par l'État. Cela provoque — pour les jeunes radicaux allemands tels que la gauche hégélienne à laquelle Marx appartient — « une vraie crise historique et théorique », parce que cette trahison de l'État n'est pas conçue comme une déviation provisoire de la raison d'État, « mais comme une contradiction réelle entre son essence (raison) et son existence (déraison) ». D'où l'humanisme « communautaire » de Feuerbach, marquant la deuxième étape, car « l'humanisme de Feuerbach permit précisément de penser cette contradiction, en montrant dans la déraison l'aliénation de la raison et dans cette aliénation l'histoire de l'homme, c'est-à-dire sa réalisation ». Dans cet humanisme, l'homme n'est pas fondé sur la raison libre mais sur le *Gemeinwesen* (l'être communautaire), c'est-à-dire, un être qui ne s'accomplit qu'en rapport avec les hommes ainsi qu'avec ses objets (la nature « humanisée » par le travail). À ce nouvel humanisme correspond la nouvelle pratique politique qui consiste à se réapproprier l'essence de l'Homme aliéné soit à la religion, soit à l'État.

Cet humanisme théorique de Feuerbach, dit Althusser, imprime les ouvrages d'avant 1845 tels que *Sur la question juive* (1843), *L'introduction à la critique de la philosophie du droit*, *Les manuscrits de 1844*. Or, il affirme que cet humanisme n'est plus la base théorique de la troisième étape qu'il perçoit dans l'itinéraire de Marx. Son argumentation se déploie *grosso modo* en deux sens autour de deux interrogations. En

---

[356] Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005(1965), pp. 230-231.

premier lieu, comment Marx se démarque-t-il de tel humanisme théorique ? En second lieu, qu'est-ce que l'on peut tire de la formulation théorique de la politique et de l'histoire, employée à la place du concept d'homme, et fondée sur les concepts de formation sociale, forces productives, rapports de production, idéologies, détermination en dernière instance par l'économie ? Dans cette dernière interrogation, nous pourrions repérer la théorie de l'idéologie, refondée par Althusser.

Comme une réponse à la première interrogation, Althusser critique la conception empirico-idéaliste que présuppose la problématique de l'anthropologie philosophique ou de la « nature humaine » antérieure à la philosophie de Marx. Celle-là a une structure circulaire au sens où elle arrive à une même conclusion, qu'elle parte de l'empirisme ou de l'idéalisme. D'un côté, pour qu'il existe une essence universelle de l'homme, il est nécessaire que des individus « concrets » soient présupposés comme « des données absolues ». De l'autre, pour que des sujets concrets existent comme des données absolues, chaque individu empirique étant porteur de l'essence de l'homme doit être l'homme. Dans une telle structure, l'homme est conçu comme étant un couple formé de l'individu concret et de l'homme générique. Le concept de l'homme, reposant sur cet agencement, tient debout par sa structure circulaire et fermée dans laquelle l'individu humain exprime l'essence de l'Homme qui, en revanche, le soutient[357]. Ce point d'argumentation est tout à fait semblable à celui déployé dans *Les mots et les Choses*, publié un an après *Pour Marx*, où Foucault, quant à lui, découvre le redoublement empirico-transcendantal à la fin du 18e siècle, le considère comme « l'obstacle têtu qui s'oppose obstinément à une pensée prochaine » et nous appelle à nous réveiller de ce

[357] *Ibid.,* pp. 233-235.

« sommeil anthropologique » (non pas celui du dogmatisme) au nom de Nietzsche[358].

À l'opposé de cet humanisme, Althusser affirme qu'en « rejetant l'essence de l'homme comme fondement théorique, Marx rejette tout ce système organique de postulats », qui implique « les catégories philosophiques de *sujet, empirisme, essence idéale*, etc. ». C'est ici que nous découvrons la réponse qu'il donne à la deuxième interrogation. À la place du postulat de l'empirisme-idéalisme du sujet ou de l'essence humaine, dit-il, Marx propose « un matérialisme dialectique-historique de la *praxis* », c'est-à-dire, une théorie des différents niveaux spécifiques de la pratique humaine, tels qu'ils contiennent des pratiques économiques, politiques, idéologiques, scientifiques. Cette théorie des *niveaux*, qu'il nomme « totalité composée » ou « le tout social », est rapportée à la métaphore architecturale agençant la base et la superstructure, que Marx formule dans la préface de *La contribution à la critique de l'économie politique* de 1857. Dans cette optique, le tout social est construit par trois instances : l'infrastructure ou l'instance économique (comme une unité de forces productives et de rapports sociaux), la superstructure implique l'instance juridico-politique et l'instance idéologique. À la

---

358 Michel Foucault, Michel Foucault, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, coll. « Tel », 1990(1966), p. 353. De ce courant de l'anti-humanisme, Derrida dit que la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger est décisive, même si Althusser, Foucault, Deleuze ne mentionnent jamais ce texte. Ce type de connivence relève de ce que Derrida appelle « la diplomatie de l'évitement » : « silence, on ne cite pas, on ne nomme pas, chacun se démarque et tout cela forme une espèce d'archipel de discours sans communication terrestre, sans passerelle visible. […] Apparemment, on ne communiquait pas. On ne se traduisait pas. Il y avait de temps en temps des signaux dans la nuit, de loin. Althusser saluant Lacan, ou saluant Foucault qui saluait Lacan qui saluait Lévi-Strauss ». *Politique et amitié : entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*, Paris, Galilée, 2011, p. 39. Le motif que Derrida déplie dans les *Politiques de l'amitié* est entrevu. À l'opposé de la thèse de Carl Schmitt — selon laquelle le politique se définit par le rapport entre l'ami et l'ennemi —, celui-là se situe entre amis.

Quoi qu'il en soit, dans cette configuration, son positionnement est marginal mais singulier. Dans son essai titré « Les fins de l'homme », il prend en considération la tradition de la « philosophie française », en maintenant une double tension : d'une part, une tension entre l'humanisme rationaliste ou spiritualiste (Bergson, Brunschvicg, Alain) et l'aversion que Sartre exprime, dans *La Nausée*, à l'égard de l'humanisme en tant que principe idéologique de la Troisième République : de l'autre, celle entre la philosophie de trois H (c'est-à-dire Hegel, Husserl, Heidegger), « humanisée » par Sartre, et leur doctrines réelles, que Derrida pense de ne pas se réduire à l'humanisme. Cet essai de désembrouiller les courants de pensée est utile pour appréhender le fond la « querelle de l'humanisme ». Jacques Derrida, « Les fins de l'homme », *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, pp. 129-164.

différence de l'interprétation du marxisme officiel qui tire de cette métaphore le déterminisme économique, Althusser tient compte de « l'autonomie relative » de la superstructure et sa réaction à l'infrastructure. Pour mieux comprendre cette conception du tout social où les trois instances ont des fonctions « spécifiques », il faut clarifier le rapport entre les individus et la société. Pour Althusser, la société précède les individus et se situe en extérieur d'eux, en ceci qu'elle n'est pas réductible à leur somme ou aux relations intersubjectives.

Partant de cette contrainte sociale sur les individus, Althusser parle de la fonction sociale de l'idéologie : « il est clair que l'idéologie *(comme système de représentation de masse) est indispensable à toute société pour former les hommes, les transformer et les mettre en état de répondre aux exigences de leurs conditions d'existence* [359]». Ici se profile pleinement la théorie de l'idéologie qu'il élabore dans son article « L'idéologie et l'appareil d'État idéologique » où il aborde le problème irrésolu par Marx, à savoir celui de la reproduction des rapports sociaux (distinguée de celle des matériaux et des moyens de production) et, pour y répondre, il pense que l'idéologie joue un rôle central pour assurer cette reproduction.

Or, comment un tel concept d'idéologie s'articule avec l'anti-humanisme théorique. Althusser prétend que, du point de vue anti-humaniste, l'humanisme théorique est une idéologie. Mais il faut nuancer le mot idéologie, parce qu'il n'est pas synonyme de la « fausse conscience », la réalité (illusoire) qu'il désigne n'est pas dissipée par sa connaissance. En ce sens, pour Althusser, l'idéologie signifie qu'elle n'est pas universelle et sa connaissance dépend des conditions de possibilité de sa naissance et de

[359] Louis Althusser, « Marxisme et humanisme », *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005(1965), pp. 225-249, p. 242.

son origine. Autrement dit, la connaissance de l'idéologie est nécessaire pour repérer l'apparition de telle ou telle idéologie, « car la connaissance de cette idéologie, étant la connaissance de ses conditions de possibilité, de sa structure, de sa logique spécifique et de son rôle pratique, au sein d'une société donnée, est en même temps la connaissance des conditions de sa nécessité. *L'anti-humanisme théorique* de Marx ne supprime donc aucunement *l'existence* historique de l'humanisme[360] ».

Alors, qu'est-ce que l'existence historique, les conditions de possibilité, le rôle pratique de l'humanisme, ainsi considérés comme étant une idéologie ? Nous pouvons trouver la réponse d'Althusser dans sa « soutenance d'Amiens » où il affirme l'histoire de la tradition humaniste dans le combat contre la féodalité et l'Église. Mais il doute de pourvoir dissocier cette idéologie de la bourgeoisie de par son acceptation du capitalisme.

> Mais loin de nous je pense l'idée de contester que cette idéologie humaniste, qui a produit de grandes œuvres et de grands penseurs, soit séparable de la bourgeoisie montante dont elle exprimait les aspirations, traduisant et transposant les exigences d'une économie marchande et capitaliste sanctionnée par un nouveau droit, l'ancien droit romain corrigé en droit marchand bourgeois. L'homme sujet libre, l'homme libre sujet de ses actes et de ses pensées, c'est d'abord l'homme libre de posséder, de vendre et d'acheter, le sujet de droit[361].

Ici le concept de l'homme, avec ceux du sujet libre et du sujet de droit, apparaît comme une idéologie juridique, qui a pour fonction d'occulter une réalité sociale permettant la libre transaction des forces de travail et leur exploitation. Il en résulte

---

[360] *Ibid.*, p. 237.

[361] Louis Altusser, « Soutenance d'Amiens (1975) », *Solitude de Machivel*, Paris, P. U. F., 1998, PP. 201-232, p. 225-226.

qu'Althusser attribue l'humanisme à la bourgeoisie et l'anti-humanisme au prolétariat. Cependant, reste à nous demander si la division entre l'humanisme et l'anti-humanisme se superpose à celle des classes.

(b) Une critique rancièrienne : l'homonymie du mot « homme »

À cette fin, nous nous référons à la critique de Jacques Rancière contre Althusser. Au début de sa carrière d'intellectuel, il collabore avec ce dernier, notamment, comme un des contributeurs de *Lire le Capital*. Mais il rompt avec lui lorsqu'il publie son premier ouvrage *La leçon d'Althusser* en 1974. Son interrogation est essentielle à notre discussion, parce qu'en comparant le succès du « marché théorique » de l'anti-humanisme d'Althusser avec le mot d'ordre de la lutte de classe d'alors, illustrée en particulier par celle de l'usine de Lip, « L'économie est au service de l'homme, non l'homme au service de l'économie », il soulève la question fondamentale : « Quel est donc le rapport entre cet homme que l'on pourchasse dans les universités et cet homme dont on se réclame dans les usines[362] » ? En se demandant pourquoi la critique de l'humanisme est pour Althusser importante, il répond : car, chez Althusser, l' « « Homme » est un mythe idéologique bourgeois qui permet l'exploitation en la masquant[363] ». Ici se redécouvrent, nous l'avons vu, les droits de l'homme, le sujet libre et de droit, mis en doute.

Toutefois, Rancière, en remontant au mouvement ouvrier du XIXe siècle, traite ces propos d'une manière tout à fait différente et en tire la conclusion contraire à Althusser.

---

[362] Jacques Rancière, « IV. Leçon d'histoire : les méfaits de l'humanisme », *La leçon d'Althusser*, Paris, La fabrique, 2011(1974), pp. 149-192, p. 151.
[363] *Ibid*., p. 150.

Sous le régime de la monarchie « bourgeoise » de Louis Philippe commençant dès 1830, comment les ouvriers éprouvent l'illusion de jouir de la même liberté et égalité que la bourgeoisie ? Pour fournir l'épreuve contraire au discours d'Althusser, Rancière cite le discours du procureur Persil, futur ministre de la Justice, qui énonce en 1833 : « Tout ce que la justice a fait contre la licence de la presse et contre les associations politiques serait perdu, si l'on pouvait peindre chaque jour à des *ouvriers* leur position comparée à celle d'une classe d'hommes plus élevée, en leur répétant qu'ils sont hommes comme eux, et qu'ils ont droit aux mêmes jouissances[364] ». Après cette citation, il en fait l'exégèse comme suit :

> Il y a lutte de classe, proclame la bourgeoisie. Pas question d'aller dire aux ouvriers qu'ils sont des hommes comme les bourgeois. À quoi paradoxalement les ouvriers répondent : il n'y a pas de barbares et de civilisés, pas de distinction de classes, nous sommes des hommes comme vous[365].

Dans les cas de la lutte autour des ateliers nationaux des années trente et de celle du Lip d'alors (1973), les ouvriers ne sont pas piégés, ni enchantés par l'apparence de l'égalité formelle de « l'homme », que leur donneraient la bourgeoisie et des rapports marchands, mais visent, sous l'énonciation du mot « homme », à refuser d'être sa propriété ou son esclave et à frayer l'horizon du possible et de l'émancipation, c'est-à-dire à construire l'autonomie où « des *hommes* peuvent se passer de *maitres*[366] ». De ce point de vue, nous pouvons résumer la critique rancièrienne d'Althusser, c'est-à-dire que ce qui échappe sous les yeux du premier est « la politique des usages du

[364] Cité in *Ibid.,* p. 158.
[365] *Ibid*.
[366] *Ibid*., p. 161.

mot » de l'homme[367]. La lutte politique « se tranche » non pas entre les mots (l'humanisme et l'anti-humanisme, la bourgeoisie et le prolétariat, l'idéologie et la science, etc.) mais « dans les mots, dans leurs retournements et leurs torsions[368]».

Cette homonymie du mot qui apparaît au sein du litige et qui manifeste un des noyaux politiques continue-t-elle d'être approfondie dans l'ouvrage ultérieur de Rancière, qui remet en cause les relations entre la philosophie et la politique ? C'est précisément en explorant la politique à partir de la parole qu'il reformule cette homonymie comme « mésentente » :

> Par mésentente on entendra un type déterminé de situation de parole : celle où l'un des interlocuteurs à la fois entend et n'entend pas ce que dit l'autre. […] Les cas de mésentente sont ceux où la dispute sur ce que parler veut dire constitue la rationalité même de la situation de parole. Les interlocuteurs y entendent et n'y entendent pas la même chose dans les mêmes mots[369].

Il trouve la politique dans l'homonymie en tant qu'un des usages spécifiques du mot, en y indiquant et endiguant un écart du même mot à tel point que celui-là produit un litige. Ce qui permet à cet usage homonymique de faire la politique, c'est le principe d'égalité tel qu'il présuppose qu'il existe une intelligence égale entre les deux camps du litige et qu'à partir de celle-ci, on est capable de construire l'autonomie[370]. C'est ce

---

[367] Sur ce point, voir aussi la remarque suivante de Rancière : « à partir du refus *politique* de prendre en compte ce que Marx désigne comme le cœur même de l'oppression idéologique bourgeoise, la séparation entre l'ouvrier et les « puissances intellectuelles de la production», Althusser reste enfermé dans la vielle conception métaphysique : celle selon laquelle le pouvoir « idéologique » s'exerce par subversion de la vision. Les mots ne sont pas pour lui des éléments de pratiques discursives articulées sur d'autres pratiques sociales mais représentations des conditions existantes », *ibid*., pp. 169-170.

[368] *Ibid*., p. 167.

[369] *La Mésentente, politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, pp. 12-13.

[370] Pour connaître la discussion détaillée sur l'usage du mot par rapport au traité rancièrien de la démocratie, voir : Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2003(1990). Sur l'égalité d'intelligence, voir : *Le maître ignorant : cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, 10/18, 2004(1987).

qu'ignore Althusser qui en lieu et place il ne reconnaît sous le mot d'humanisme que le mécanisme destiné à reproduire la domination.

Dans la discussion que nous avons développée jusqu'ici, comment situer la position de Lefebvre ? Sachant que sa pensée n'a aucune relation avec celle de Rancière, nous considérons qu'elle n'a rien de commun avec la politique des usages du mot. Mais, si l'humanisme dont il se réclame ne peut être pensable sans tenir compte de sa théorie de l'espace, cet humanisme s'affronterait-il au cas d'homonymie ? Parce que l'urbanisme auquel se confronte Lefebvre, n'a une représentation de l'homme qu'au travers de sa pratique de la planification de l'espace. L'humanisme est à ce titre un lieu de confrontation entre les urbanistes et Lefebvre.

Sous cet angle, dans une section suivante, nous restituerons tout d'abord le contour de la théorie de l'espace ; ensuite, nous y repèrerons la question de l'homme ; enfin, nous traiterons de la question de l'histoire. Ce dernier point ne concerne pas seulement la réinterprétation des concepts d'histoire et de temps par rapport à celui de l'espace, mais aussi la critique de la conception de l'histoire de Marx. Ce défi que Lefebvre se donne dans l'ouvrage titré *La fin de l'histoire* prend un plein sens, en opposition d'Althusser, notamment de la reconstruction du matérialisme historique en tant que science de l'histoire. Voilà le dessein de la prochaine section.

IV-2. Sur la représentation du rapport entre l'homme et l'espace

Comment définir l'humanisme chez Lefebvre ? On peut lire le mot « humanisme marxiste » dans son ouvrage de 1936[371]. Cependant, dans un entretien de 1975, il nie

---

[371] Lefebvre et Guterman, « L'humanisme marxiste », *La conscience mystifiée*, *op. cit.,* pp. 68-72.

cette qualification[372]. Peut-on l'interpréter comme « dénégation » en termes psychanalytiques ? De toute façon, elle ne signifie pas qu'il n'utilise pas le mot humanisme. Dans l'article « Humanisme et urbanisme : quelques propositions », dont la première version est parue en 1962, Lefebvre écrit du rapport entre la mort de dieu (et de l'homme) et le nihilisme :

> Si l'homme est mort, pour qui allons-nous bâtir ? Pourquoi bâtir ? Peu importe que la ville ait ou non disparu, qu'il faille la penser à nouveau, la reconstruire sur de nouveaux fondements ou bien la dépasser. Peu importe que la terreur règne, que la bombe atomique soit ou non lancée, que la planète Terre explose ou non. Qu'est-ce qui importe ? Qui pense, qui parle encore et pour qui ? Si le sens et la finalité disparaissent, si nous ne pouvons même plus les déclarer, les créer dans une praxis, rien n'a d'importance ni d'intérêt[373].

À la différence d'Althusser, Lefebvre n'abandonne jamais l'homme en tant que porteur de la *praxis*, ni sa finalité. Rappelons que le premier soumet le concept d'homme à l'épreuve philosophique, tandis que le second essaie de le penser par rapport à l'urbain et l'espace. Il s'agit de la critique lefebvrienne de l'urbanisme et de sa conception du rapport entre l'homme et l'espace, à travers laquelle nous pourrions discerner l'homonymie de l'homme, représenté par les urbanistes d'une part et d'autre part exprimé par Lefebvre. Dévoiler ce litige *dans* le mot homme, dans son détournement, dans son inflexion, c'est ce que nous pouvons montrer dans les pages qui suivent.

---

[372] D'ailleurs, il limite également la portée du concept d'aliénation qui est souvent lié à la position de l'humanisme : « Un humanisme marxiste ? Je n'ai jamais accepté cette dénomination. En ce qui concerne l'aliénation, est-ce un concept, une métaphore ? Je reconnais qu'il n'y a pas de statut théorique bien défini, mais peu importe. Exiger d'un élément, d'un moment vécu de conscience, un statut théorique, ça me semble une exigence valable à un niveau restreint et localisé ». Lefebvre, *Le temps des méprises*, *op, cit.,* p. 203.

[373] Henri Lefebvre, « Humanisme et urbanisme, quelques propositions », repris in *Du rural à l'urbain*, Paris, Anthropos, Troisième édition, 2001(1970), pp. 153-157, p. 154.

Pour ce faire, avant d'entrer dans le vif, nous allons restituer le contexte de l'urbanisme auquel Lefebvre s'affronte, notamment suivant la formule du sociologue urbain Thierry Oblet : « moderniser la société par l'urbain[374] ». Cette restitution nous permet de mieux comprendre pourquoi Lefebvre regroupe la technocratie et l'urbanisme, à l'image d'un Le Corbusier, sous la même rubrique de l'urbanisme fonctionnaliste qui est de fait sa cible critique (« Le point de vue du sociologue est différent de celui de l'urbaniste, si on prend aujourd'hui, globalement, la pensée des urbanistes, qui généralement s'inspirent de Le Corbusier[375]»).

Répétons que nos aller-retour entre contexte et texte a pour but dernier de proposer une nouvelle lecture de Lefebvre.

(a) Sur la brève histoire de la modernisation de la société par l'urbain

De 1950 à 1970, deux visions de la modernisation entrent en concurrence. La première repose sur une idée selon laquelle le progrès économique s'accompagne automatiquement du développement social ; la seconde tient compte de l'idée que le progrès économique lié à celui de l'urbain intègre les développements sociaux et culturels. Cette dernière ne porte pas seulement sur des considérations industrielles et techniques, mais aussi sur le point de vue de la politique quant à l'organisation de l'activité publique et de sa légitimation, voire à les renouveler et même à les élargir. Cette intégration de la société et de la culture dans l'urbain est mise en œuvre par l'État tel qu'il en est acteur. L'exemple de cette tentative est illustré par la construction

---

[374] Thierry Oblet, « 3. Moderniser la société par l'urbain », *Gouverner la ville, Les voies urbaines de la démocratie moderne*, Paris, PUF, 2005, pp. 87-141.

[375] Henri Lefebvre, « La vie sociale dans la ville », *Du rural à l'urbain*, Paris, Anthropos, Troisième édition, 2001(1970), pp. 145-152, p. 146.

massive des grands ensembles, qui est une issue pour répondre à l'urgence de la crise du logement, dans laquelle on voit les gens des classes moyennes peiner à trouver un logement dans les grandes villes.

Trois causes accentueraient cette crise. La première se trouve dans le fait que la France subit « des séquelles d'une politique de blocage des loyers promulguée en 1916 pour protéger les familles des soldats mobilisés » plutôt que des destructions entrainées par les bombardements, de sorte que l'investissement dans la construction en a été découragé. « À ce legs par la IIIe République d'un déficit en logements », s'ajoutent les causes démographiques et géographiques : le *baby boom* et l'exode rural.

Le *baby boom* débute au sortir de la Seconde Guerre mondiale et s'essouffle au milieu des années 1960. Ce phénomène « aiguise le problème du logement des jeunes ménages dans un cadre culturel où la cohabitation des générations sous un même toit n'est plus souhaitée » au point que le modèle de la famille nucléaire arrive à son zénith : ce modèle « encourage les jeunes gens, une fois mariés, à quitter le domicile de leurs parents. La vie s'écoule selon la séquence suivante : trouver un emploi, se marier, obtenir un logement à soi, avoir des enfants[376] ».

L'exode rural s'accélère au milieu des années 1950 du fait des progrès des techniques agricoles et leur mise en œuvre rendent surnuméraire la part non moins nombreuse de population agricole. Il en résulte qu' « ils [les progrès des techniques agricoles] contraignent […] un nombre élevé de paysans et de ruraux, en majorité peu ou pas qualifiés, à rechercher un emploi en ville ». Dans la période des trente glorieuses où la croissance des économies industrielles et tertiaires se concentre sur les métropoles,

---

376 Thierry Oblet, « 3. Moderniser la société par l'urbain », *Gouverner la ville, Les voies urbaines de la démocratie moderne*, Paris, PUF, 2005, pp. 87-141, p. 100.

cette vague de migration constitue la cause décisive de la crise du logement. Parce que « cette émigration rurale dispose rarement d'un revenu susceptible de lui ouvrir l'accès à un habitat neuf ou ancien, acheté ou loué, au prix du marché[377] ». C'est dans ce contexte que les pouvoirs publics décident de construire en masse des logements populaires, en particulier des grands ensembles à la périphérie des villes.

Cette exigence sociale de la politique du logement incite l'État à invoquer les principes de l'urbanisme progressiste, proposés dans la période de l'entre-deux-guerres par CIAM (le Congrès International d'Architecture Moderne), et à les intégrer dans son projet d'industrialiser le secteur du bâtiment. Cette pensée architecturale est formulée, lors du quatrième CIAM — le groupe du Bauhaus en Allemagne, le Stijl hollandais — tenu en 1933, sous forme de *Charte d'Athènes*, notamment par Le Corbusier. À partir de nouvelles techniques, elle propose la planification de la ville conforme à l'époque industrielle pour marquer une rupture avec l'architecture et la ville traditionnelles. Ainsi, le béton armé et l'ascenseur permettent la transformation du paysage horizontal de la vie en celui vertical ; « Le bâtiment doit devenir un produit industrialisé, conçu et usiné comme n'importe quelle automobile ou fer à repasser[378] ». Mais, au sein d'une telle fabrication industrielle, il faut une définition des normes et des prototypes. Telle est la tâche à laquelle les architectes modernes s'agissent.

C'est ainsi que la conception architecturale de l'avant-guerre se voit réalisée après la guerre, car « La revendication des urbanistes et des architectes modernes de marier l'art et la technologie au service de la construction d'un habitat populaire standard,

[377] Ces trois paragraphes sont fondées sur la description d'Oblet, ibid., pp. 100-101.
[378] Françoise Choay, « Le Corbusier 1887-1965 » in Thierry Paquot (dir.), *Les faiseurs de villes 1850-1950*, Gollion: Infolio, 267-289, p. 275.

économique et de qualité croise alors la préoccupation des technocrates d'orchestrer un changement d'échelle dans la production du logement[379]».

Voilà le contexte dans lequel Lefebvre intervient et sa critique contre l'urbanisme s'engage. Notre intérêt consiste à interpréter la puissance singulière de sa pensée spatiale, qui en surgit sans pour autant s'y réduire.

(b) Quelques piliers de la théorie de l'espace chez Lefebvre

Il y a quelques piliers qui soutiennent la théorie de l'espace. Nous en reprendrons trois. Le premier a ceci de fondamental ou d'épistémologique qu'il porte sur la question de savoir ce qu'est l'espace. Une des réponses à cette interrogation générale, c'est de faire rupture avec une représentation de l'espace, selon laquelle celui-ci est considéré comme étant un contenant vide où les choses se mettent et se rangent, et qui est indifférent et extérieur à ses contenus, par conséquent, totalement séparé. Si bien que cet espace est donné, invariant, inanimé sans temps ni histoire. Autrement dit, dans cette représentation, l'espace s'identifie aux coordonnées où les choses se repèrent et se classifient.

De ce point de vue, on peut comprendre pourquoi Lefebvre appelle cet espace, mathématiquement ou géométriquement, « espace euclidien » et à l'instar de Newton, physiquement, « espace absolu ». Cette appellation renvoie au modèle stable et déterminé de l'espace, qui se caractérise également par la « chose en soi » douée d'une existence indépendante de la matière. Il en résulte qu'il possède la fonction de classification et d'isolation de telle ou telle chose : par exemple, il est utilisé pour établir

379 Oblet, « 3. Moderniser la société par l'urbain », *op, cit.*, p. 102.

la faune et la flore en tant que tableaux dans diverses régions. Il est dès lors essentiel de réfléchir à la nature de l'espace.

À cette conception et son usage taxinomique, Lefebvre oppose celle, leibnizienne, nommée « l'espace relatif »[380]. Leibniz oppose sa conception à celle de Clarke qui est alors adepte de Newton. Leurs correspondances ont été présentées en France par André Robinet[381] et Alexandre Koyré y a consacré des études détaillées et minutieuses[382]. Se fondant sur ces travaux, Lefebvre remarque ce qu'il trouve d'essentiel dans la polémique du début de XVIIIe siècle :

> Pour le newtonien Clarke, l'espace était une sorte d'absolu, un milieu de transmission instantanée de la force gravitationnelle ; Leibniz, lui, relativisant l'espace, concevait les lieux comme indiscernables tant que ne s'y manifestent pas des déterminations dont on ne peut dire si elles appartiennent au contenant ou au contenu, à l'espace comme forme ou aux énergies qui l'occupent[383].

Dans cette optique, la place et ce qui l'occupe sont « indiscernables », donc *inséparables* l'une de l'autre. Cette logique qui permet de penser l'interactivité entre l'homme et l'espace est le point de départ de la théorie de l'espace chez Lefebvre. Les deuxième et troisième piliers se construisent sur cette base. C'est dans ce contexte que le concept d'espace social apparaît comme étant le deuxième. Si l'on reste à la notion de l'espace absolu, on ne peut pas penser que l'espace se produit par les relations sociales. À partir du concept de l'espace relatif, Lefebvre dialectise le rapport entre espace et

---

380 Henri Lefebvre, *La procuction de l'espace*, Paris, Anthropos, 4è édition, 2000(1974).
381 Gottfried Wilhelm Leibniz et Samuel Clarke, *Correspondance Leibniz-Clarke*, présentée par André Robinet, Presses Universitaires de France, 1991(1957).
382 Voir notamment : Alexandre Koyré, « Le dieu de la semaine et du Sabat », *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1988(1957), pp. 283-331.
383 Lefebvre, *Le temps des méprises*, *op, cit.,* p. 224.

société. Et cette mise en relation dialectique permet de considérer l'espace comme *produit* et non pas comme donné. En même temps, il distingue l'espace dont il traite de celui de l'école sociologique de Chicago, notamment élaboré par Robert Park. Celui-ci établit la formule concernant le développement de la ville, dite « l'espace écologique », selon laquelle, son développement est supposé comme le développement naturel. En revanche, Lefebvre y souligne le rôle que joue la logique des classes sociales et considère l'espace comme social et non pas comme naturel.

D'ailleurs ce concept d'espace social renouvèle la question à la fois ancienne et nouvelle sur le rapport entre le sujet et l'objet. En fait, l'homme en tant que sujet législateur peut isoler une chose parmi les choses, la traiter comme un objet théorique et induire de son observation la loi conforme. Ce statut d'observateur est ainsi stabilisé sous la condition qu'il ne soit pas *regardé* et que son titre ne soit pas menacé par l'objet lui-même. Cependant, l'espace n'est pas posé comme étant un tel objet, puisque l'homme peut agir sur l'espace et le transformer pour son habitat (village ou ville), en même temps qu'il ne peut pas éviter d'être contraint par lui.

Ainsi nous nous acheminons vers le troisième pilier de la théorie de l'espace, qui porte sur l'aspect économique. Pour examiner ce point, il faut regarder de plus près l'expression « production de l'espace ». Lefebvre la déplie comme ceci :

> L'espace, considéré comme produit, résulte des rapports de production pris en charge ou en main par un groupe agissant. (…) L'espace n'est plus seulement le milieu indifférent, la somme des endroits où se forme, se réalise, se répartit la plus value. Il devient produit du travail social, c'est-à-dire objet très général de la production, et par conséquent de la formation de plus-value[384].

[384] Henri Lefebvre, *La révolution urbaine*, Paris, Éditions Gallimard, pp. 204-205.

Au fur et à mesure que la production de l'espace se lie de plus en plus à la formation de plus-value, il devient objet d'achat et de vente morceau par morceau, de grands travaux et de spéculation immobilière de grande ampleur. Lefebvre articule ces activités à la sortie de la crise du capitalisme qui recherche la plus-value pour sa survie :

> L' « immobilier », comme on dit, joue le rôle d'un secteur second, d'un circuit parallèle à celui de la production industrielle travaillant pour le marché des « biens » non durables ou moins durables que les « immeubles ». Ce secteur second absorbe les chocs. En cas de dépression, vers lui affluent les capitaux. […] Dans la mesure où le circuit principal, celui de la production industrielle courante des biens « mobiliers », ralentit son essor, les capitaux vont s'investir dans le secteur second, celui de l'immobilier. Il peut même arriver que la spéculation foncière devienne la source principale, le lieu presque exclusif de « formation du capital», c'est-à-dire de réalisation de la plus-value. Tandis que baisse la part de la plus-value globale formée et réalisée dans l'industrie, grandit la part de la plus-value formée et réalisée dans la spéculation et par la construction immobilière. Le circuit second supplante le principal[385].

Le capital ne cesse jamais de chercher de nouveaux marchés pour s'investir et faire du profit. Sinon, le taux du profit baisse au fur et à mesure que les marchés déjà investis se tarissent. C'est de cette observation que Lefebvre déduit que la survie du capitalisme se mène par l'investissement du marché immobilier, c'est-à-dire que l'urbanisation joue un rôle actif pour la poursuite des profits.

Tel est le dessin de la théorie de l'espace qu'il faut pour interpréter la question de l'homme chez Lefebvre. Il est le temps de regarder de plus près la critique par Lefebvre de l'urbanisme.

---

[385] Henri Lefebvre, *La révolution urbaine*, Paris, Éditions Gallimard, 211-212.

(c) La critique par Lefebvre de l'urbanisme

La critique de Lefebvre contre l'urbanisme ne concerne pas la « bonne » volonté des urbanistes en ce sens qu'ils essaient de répondre à la nécessité pour améliorer un territoire et obtiennent les certains résultats — sur ce point, Lefebvre n'en doute rien. Mais elle porte sur leur prétention et son *champ aveugle*, sur la neutralité scientifique de leur pratique. Ce caractère neutre signifie que l'espace et sa production sont extérieurs aux activités sociales, comme s'il suffisait pour cela de projeter une idée ou un plan émergeant de la tête d'un urbaniste sur un terrain pour construire une ville et pour améliorer un territoire. Il accuse ainsi les urbanistes d'ignorer ou de feindre d'ignorer le fait que l'urbanisme contient une dimension politique, en disant que « l'urbanisme est un urbanisme de classe, sans le savoir[386]». On trouve ici la critique marxiste. D'autant plus que la critique de cette neutralité scientifique que l'urbanisme prétend apporter est considérée comme étant celle de l'idéologie dont la fonction couvre et dissimule, même sans le savoir, sa prédilection pour la classe dominante, c'est-à-dire son intérêt (économique et politique) de classe.

D'ailleurs, les arguments que Lefebvre déploie vont plus loin que la tradition marxiste. Ils visent également la représentation du rapport entre l'espace et l'homme que les urbanistes et les technocrates conçoivent. En ce sens, ils deviennent la critique de la conception de l'homme dans l'urbanisme fonctionnaliste. Dans un des premiers articles sur la question urbaine, intitulé « Les nouveaux ensembles », Lefebvre accuse cet urbanisme d' « une sorte de conception positiviste ou plutôt « Zoo-technique » de

[386] Henri Lefebvre, *La révolution urbaine*, Paris, Éditions Gallimard, p. 212.

l'homme qui se réfracte sur le terrain[387] », où les hommes sont conçus comme étant les êtres qui jouent la fonction que leur donne le milieu ergonomiquement planifié ; comme étant les animaux qui n'ont que des besoins déterminés. Il est certain que l'habitat standard conçu et construit par l'urbanisme comble les besoins individuels mais ne satisfait pas ceux sociaux du fait qu'il exclut de sa planification le lieu de sociabilité tel qu'il se forme dans la rue et dans le bistrot. De sorte que l'ennui sévit parmi les gens qui se referment dans la vie privée.

Dans son article de 1962 « la vie sociale dans la ville », Lefebvre a pour cible l'approche analytique de l'urbanisme fonctionnaliste. Comme nous l'avons déjà remarqué, elle divise les surfaces de la ville selon les fonctions (habiter, travailler, cultiver, échanger, diversifier), les distribue dans l'espace. Lefebvre la considère comme ayant une certaine validité mais conteste qu'elle se transforme en vision totale de la ville, parce que « Ce privilège de la méthode analytique a mené à négliger la totalité[388]».

À ce fonctionnalisme analytique, il oppose la thèse ayant le point de vue du tout où « la ville projette sur le terrain une société tout entière, une totalité sociale ou une société considérée comme totalité[389] ». C'est ainsi que la ville est considérée comme un miroir qui reflète « sa culture, ses institutions, son éthique, ses valeurs, en bref ses superstructures, y compris sa base économique et les rapports sociaux qui constituent sa structure proprement dite ». Mais, pour Lefebvre, la ville ne se réduit pas seulement à la projection de la structure sociale sur son espace, il faut lui ajouter les processus de

---

[387] Henri Lefebvre, « Les nouveaux ensembles urbains », *Du rural à l'urbain*, *op. cit.*, pp. 109-128, p. 114.
[388] Henri Lefebvre, « La vie sociale dans la ville », *Du rural à l'urbain*, *op. cit.*, pp. 129-152, p. 146.
[389] *Ibid.,* p. 147.

négociation au fil de sa formation et donc l'épaisseur de son passé ainsi que son présent continuellement changeant. C'est précisément ce que Lefebvre formule : « Si la ville projette sur le terrain une totalité sociale, on constate que l'histoire entre dans cette totalité, et le temps. Cela doublement, le temps y entre avec l'histoire en tant que passé cristallisé et en tant que changement actuel, les parties réagissant sur le tout[390]».

Basé sur ce point de vue du tout de la ville, Lefebvre fait valoir la différence entre sa pensée et celle des urbanistes. Premièrement, l'urbanisme impose à la ville le « cadre » qui se comprend comme le « décor » et « l'environnement de la vie », et où il ne tient pas compte des habitants. Cette conception présuppose dès lors que les hommes se subordonnent à l'ordre spatial qu'elle fait régner. Autrement dit, cet urbanisme a l'aspect du déterminisme écologique. En tenant compte de cette « contrainte » insérée dans la construction de la ville, Lefebvre prétend que l'usager de l'espace ne peut pas s'y réduire.

> le groupe humain ne coïncide pas exactement avec ses conditions d'existence, son environnement, son cadre. Pour le groupe humain, l'environnement, le cadre, ce qui résulte soit de la morphologie, soit de l'économie politique, ce cadre est un moyen pour le groupe humain vivant normal. L'environnement est un moyen. Le groupe humain le façonne, le déforme ou le transforme. Il le déborde. Il se relie toujours, sauf s'il est mutilé, à quelque chose de plus vaste qui est la société globale, qui est pour le moment une « culture », peut-être même une conception de la vie, de l'homme. Un groupe humain ne doit jamais être défini complètement par son cadre[391].

À cette position anti-déterminisme écologique, nous relierons le point d'argument déjà jalonné plus haut (III-3), à savoir la réhabilitation du concept de (ré)appropriation.

---

[390] *Ibid.,* p. 148.
[391] Henri Lefebvre, « La vie sociale dans la ville », *Du rural à l'urbain*, *op. cit.*, pp. 129-152, p. 149.

Ces deux mots, l'usage de l'espace et l'appropriation, désignent presque le même sens. Lefebvre explique cette fois le second, en l'opposant au mot « domination ».

> Le concept d'appropriation est un des plus importants que nous aient légués des siècles de réflexion philosophique. L'action des groupes humains sur l'environnement matériel et naturel a deux modalités, deux attributs : la domination et l'appropriation. Elles devraient aller ensemble, mais souvent se séparent. La domination sur la nature matérielle, résultat d'opérations techniques, ravage cette nature en permettant aux sociétés de lui substituer ses produits. L'appropriation ne ravage pas, mais transforme la nature – le corps et la vie biologique, le temps et l'espace donnés – en biens humains. L'appropriation est le but, le sens, la finalité de la vie sociale. Sans l'appropriation, la domination technique sur la nature tend vers l'absurdité en s'accroissant. Sans l'appropriation, il peut y avoir croissance économique et technique, mais le développement social proprement dit reste nul[392].

Pour Lefebvre, l'appropriation ne signifie jamais la reprise de l'essence humaine, ni la désaliénation, ni la nostalgie pour la ville perdue mais désigne le processus émancipatoire où cet acte libère le sens de « l'habiter » du « cadre » qui lui est imposé. Elle s'emploie également pour dire la restitution des terrains privés et privatisés au commun. En ce sens elle ne veut pas dire simplement la possession d'un terrain. « Il ne s'agit pas du tout de propriété ; il s'agit même de quelque chose de tout à fait différent ; il s'agit du processus par lequel un individu ou un groupe s'approprie, transforme en son bien quelque chose d'extérieur, de telle sorte que l'on peut parler d'un temps ou d'un espace urbain approprié au groupe qui a façonné la ville[393] ». En un mot, un litige avec le concept d' « homme » apparaît entre les adeptes de la théorie selon laquelle l'homme est subordonné à l'ordre de l'espace planifié et ceux qui croient à la pratique

---

[392] Henri Lefebvre, « Introduction à l'étude de l'habitat pavillonnaire », *Du rural à l'urbain*, *op. cit.*, pp. 159-181, p. 173.

[393] Henri Lefebvre, « Besoins profonds, besoins nouveaux de la civilisation urbaine (1967) », *Du rural à l'urbain*, *op. cit.*, pp. 197-206, p.198.

spatiale et qui mettent en lumière l'appropriation en tant qu'usage de l'espace.

Nous disons en passage qu'un tel mode d'emploi de l'appropriation se trouve dans les ouvrages de Michel de Certeau, en particulier dans *L'invention du quotidien* qu'il publie en 1980. Comme François Dosse, biographe de Certeau, le remarque, il mobilise ce concept pour critiquer celui de « simulation » promu par Baudrillard[394], et pour analyser la culture des usagers de sorte qu'il introduit d'une nouvelle façon la question du sujet dans l'analyse de la vie quotidienne.

(d) Comment interpréter le sens de la fin de l'histoire ?

Nous sommes enfin arrivés au dernier point, celui de la question de l'histoire. Nous l'expliciterons, en suivant le chemin que montre Pierre Lantz dans sa présentation de la deuxième édition de *La fin de l'histoire*[395].

Pour mieux voir la position de Lefebvre à ce propos, nous allons évoquer la polémique qui éclate entre Sartre et Lévi-Strauss au début des années 60. Simplifiée à l'extrême, elle provient de la différence des deux positions : Sartre donne la rationalité suprême à l'histoire, alors que Lévi-Strauss lui reproche un certain « égocentrisme[396] », par le fait qu'il prend position pour pouvoir révéler dans la société primitive dite *sans histoire* la rationalité comme structure (système clos) — il reconnait sa rationalité dans

---

394 François Dosse, *Michel de Certeau, le marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2007(2002), pp. 489-495.

395 Surtout, il y explique comment Lefebvre détache la nécessité de la philosophie de l'histoire à travers Nietzsche et au-delà de la polémique entre l'existentialisme et le structuralisme. Pierre Lantz, « Présentation de la seconde édition », in Henri Lefebvre, *La fin de l'histoire*, Paris, Anthropos, 2e éd, 2001(1970), pp. IX-XXI.

396 Le mot « égocentrisme » se trouve dans la phrase suivante : « il faut beaucoup d'égocentrisme et de naïveté pour croire que l'homme est tout entier réfugié dans un seul des modes historiques ou géographiques de son être, alors que la vérité de l'homme réside dans le système de leurs différences et de leurs communes propriétés ». Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (1962), in *Œuvre*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2008, p. 553-872, p. 826.

sa connaissance taxinomique du végétal, sa manière de bricoler, son art de la miniature, etc. Cependant, ce que Lefebvre développe dans *La fin de l'histoire* se différentie d'eux, parce qu'il ne donne pas une seule raison à l'histoire et n'est pas en accord avec l'anthropologue structuraliste pour pouvoir laisser ouverte l'interrogation sur le sens de l'histoire[397].

Ce qui est crucial dans *La fin de l'histoire* est la caractérisation du mot « fin ». Lefebvre y énumère ses trois sens : finitude, finalité et finition en tant qu'achèvement[398]. La fin a également ceci de décisif que le sens de l'histoire arrive au dernier moment, dans un « après coup ». Ce sens, qui est à venir en tant que le dernier mot ou le dernier jugement, suscite paradoxalement mille manières de l'interpréter, comme le résume Lefebvre : « Tout a un sens qui se révèle a posteriori et n'apparaît pleinement qu'à *la fin* ; et c'est le sens historique. La pluralité (le caractère « pluriel ») des sens rend d'ailleurs problématique l'existence d'un sens dernier, d'un message ou d'un déchiffrement ultime[399] ». Comment penser une sorte d'obstacle qui reporte et diffère ce jugement sur la scène d'histoire ?

Il s'agit pour Lefebvre d'une autre opposition que celle entre Sartre et Lévi-Strauss : entre Hegel et Nietzsche. Il est vrai que *La fin de l'histoire* comme son ouvrage ultérieure, *Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres* (sorti en 1975), se rattachent aux pensées de Hegel, de Marx et de Nietzsche. Mais, après avoir établi, dans *La somme et le reste* et *Métaphilosophie*, la différence entre Hegel et Marx et marqué la critique marxienne de Hegel, que nous avons vu plus haut (II-2), il y trace

[397] Sur ce point, il se comporte comme un bergsonien qu'indique le titre de son article voué à critiquer la pensée de Lévi-Strauss : « Claude Lévi-Strauss et le nouvel éléatisme ». Voir : Henri Lefebvre, *Au-delà du structuralisme*, Paris, Anthropos, 1971, pp. 261-311.
[398] Lefebvre, *La fin de l'histoire*, *op., cit,* p. 15.
[399] *Ibid.,* p. 22.

cette fois-ci les grandes lignes d'une division entre Hegel et Nietzche, aussi prend-il cet autre angle d'attaque. Nous allons désormais suivre ce fil.

S'il y avait une raison de l'histoire, elle ne serait pas considérée comme étant pêle-mêle des dates vides ou des événements mais possèderait en elle-même sa finalité. Hegel la définit en terme d'« historicité », ce qui fonde l'histoire, et décrit ce processus historique en forme de pèlerinage qui a son point de départ, son terme et sa direction dans lequel l'esprit réalise de plus en plus sa liberté. L'histoire est la science ayant vocation à connaître cette série orientée d'événements et à se relier à la culture, aussi n'est-elle pas « une science comme les autres[400] ». Telle est la perspective hégélienne de l'histoire résumée par Lefebvre.

Après la victoire de l'Allemagne de la guerre franco-allemande et son indépendance de 1871, dirigées par Bismarck, celle-ci enracine sa culture dans l'histoire. C'est dans ce contexte que Lefebvre situe *Les considérations inactuelles* de Nietzsche : « L'Allemagne après 1871 est hégélienne sans bien le savoir. La continuité de la pensée hégélienne est représentée par le vieux David Strauss. C'est à lui que s'attaque Nietzsche, mais en visant plus loin. Les *Inactuelles* prononcent la fin de l'histoire par déchéance, par destitution. L'histoire conçue par Hegel se réalise. Dans la mesure où elle se réalise, elle se discrédite[401] ».

En fait, Nietzche s'oppose à la position de Hegel, en disant que l'excès de la conscience historique nuit à la vie. Sa remarque est explicitement illustrée par le début de la « deuxième considération inactuelle » où la vie de l'animal lui sert de miroir reflétant de façon ironique l'homme étant malheureux dans sa vie en ceci que celui-là se

---

[400] *Ibid.,* p. 56.
[401] *Ibid.,* p. 56-57.

satisfait des instants successifs, alors que celui-ci se sépare à regret de sa vie passée[402].

Loin d'être utile à la vie humaine, la conscience historique la tourmente, la hante et donne mauvaise conscience au point d'empêcher de vivre et de survivre dans le présent. C'est par ce biais que Nietzsche se garde de tenir l'histoire pour fin en tant que le but final de l'existence, au contraire, il dit même que l'histoire est « une théologie camouflée[403] », parce que cette science occupe la place que Dieu occupait jadis, succède au statut de l'Église qui jouait autrefois le rôle moral, et s'élève à l'universel et récite ses leçons devant ses serviteurs. En ce sens, la figure qui sert à la fois d'historien et de théologien et qui se préoccupe de puiser son discours exclusivement dans le passé, devient « le fossoyeur du présent ». En un mot, il critique l'histoire en tant que prolongement du christianisme qui est souvent considéré à tort comme fini (« Quoi ! il n'y aurait plus de mythologies souveraines ? Quoi ! les religions seraient agonisantes ? Regardez un peu la religion de la puissance de l'histoire[404]») ; ou bien son alliance avec la religion, car, pour lui, le christianisme :

> atteint tout de même son but en s'alliant avec la culture historique, le plus souvent sans que celle-ci en ait conscience. Et alors, parlant au nom de cette culture, il répudie d'un

[402] « Observez le troupeau qui paît sous vos yeux ; il ignore ce qu'était hier, ce qu'est aujourd'hui. Il s'ébat, broute, se repose, rumine, puis reprend ses ébats ainsi du matin au soir, jour après jour, lié à son plaisir et à sa douleur, comme au piquet de l'instant, sans mélancolie ni satiété. Il est dur à l'homme de voir cela, parce qu'il se vante de son humanité, s'il se compare à l'animal dont il envie pourtant le bonheur. Car il ne souhaite rien de plus que de vivre comme l'animal, sans satiété ni douleur, mais il a beau le vouloir, il ne le veut pas comme l'animal. […] Mais il s'étonne aussi de lui-même, de ne pouvoir apprendre à oublier et de rester toujours accroché au passé. […] Sans arrêt, une feuille après l'autre se détache du rouleau du temps, tombe, voltige un moment, puis retombe sur les genoux de l'homme. L'homme dit alors : « Je me souviens », et il envie l'animal qui oublie aussitôt et qui voit vraiment mourir l'instant dès qu'il retombe dans la brume et la nuit et s'éteint à jamais ». Friedrich Nietzsche, trad. fr. Geneviève Bianquis, *Considérations inactuelles, I et II*, Paris, Aubier, coll. « bilingue », 1964, pp. 201, 203.
[403] *Ibid.,* p. 327.
[404] *Ibid.,* p. 335.

haussement d'épaule l'ensemble des choses en devenir et répand partout le sentiment que tout vient trop tard, que tout n'est qu'activité d'épigone […] L'idée austère et profonde de la non-valeur du passé, l'idée que le monde est mûr pour le Jugement, se sont réfugiées dans cette pensée sceptique, qu'il est bon, à toute éventualité, de connaître le passé, puisqu'il est trop tard pour mieux faire. Le sens historique impose ainsi à ses serviteurs une attitude passive et rétrospective[405].

En clair, les argumentations mobilisées par Nietzsche sont dirigées contre Hegel[406]. Bien sûr, cela ne veut pas dire qu'il supprime totalement l'histoire mais il s'agit de penser la limite de la connaissance historique et d'affirmer le principe selon lequel « *le sens historique et sa négation sont également nécessaires à la santé d'un individu, d'une nation, d'une civilisation*[407] ». En ce sens, la démarcation qu'il introduit entre les sens historiques et non historiques est au plus haut point la prolongation de la critique kantienne (ou post-kantien, comme le remarque Deleuze). Pour clore, il s'impose une « triple obligation » : l'origine de la culture historique elle-même est historique ; la résolution du problème de l'histoire en elle-même ; le savoir doit « retourner son dard contre lui-même[408] ».

Cette critique nietzschéenne revêt donc un combat pour que la culture historique soit au service de la vie et nourrisse une « vraie » culture :

L'histoire comprise comme une essence pure et devenue souveraine entraînerait pour

[405] *Ibid.,* pp. 325, 327.
[406] Par exemple : « Je pense qu'il n'y a pas eu dans ce siècle de dangereuses oscillations ni de tournants périlleux qui n'aient été rendus plus dangereux encore par la prodigieuse influence, sensible même aujourd'hui, de cette philosophie, l'hégélianisme. […] C'est que ces cuistres chétifs se soient identifiés à l'accomplissement de l'histoire universelle. Cette façon de penser a accoutumé les Allemands à parler du « processus universel » et à justifier leur propre temps comme l'aboutissement nécessaire de ce processus universel. Cette façon de penser a installé l'histoire à la place de toutes les autres forces spirituelles, art et religion, comme l'unique souveraine, dans la mesure où elle est « l'idée qui se réalise d'elle-même », la « dialectique des génies nationaux », et le vrai Jugement dernier ». *Ibid.,* p. 333.
[407] *Ibid.,* p. 209.
[408] *Ibid.*, p. 327.

> l'humanité la fin de son existence et son règlement final. La vérité est bien plutôt que la culture historique ne peut être salutaire et riche de promesses d'avenir que si elle s'inscrit dans un courant de vie neuf et puissant, par exemple lors de la naissance d'une civilisation, donc seulement si elle est dominée et dirigée par une force supérieure, au lieu de vouloir dominer et diriger elle-même[409].

Au lieu d'être prisonnier de cet *accompli* dans l'histoire, Nietzsche insiste sur la nécessité de la faculté d'oublier avec laquelle l'homme est capable de créer la vie future, l'horizon du *possible*. Tel est ce que Lefebvre tire de la lecture de Nietzsche :

> La conscience historique nourrit le sentiment de culpabilité, maladie incurable, qui interdit la santé et la création. C'est ainsi que l'histoire est bel et bien, et toujours, « théologie camouflée », venue incognit*o* du Moyen Âge, de son pessimisme, de son nihilisme, imposant à ses serviteurs une attitude passive et rétrospective. Ce que Marx disait de la Philosophie, Nietzsche le proclame de l'histoire. […] Il inaugure une nouvelle façon de réfléchir (sur l'accompli) et de méditer (sur le possible) qu'il faut se décider à nommer *métaphilosophie*[410].

Avec Nietzsche, Lefebvre disjoint ainsi le présent du processus historique et universel, et refuse de l'identifier au dernier moment, c'est-à-dire à la fin de l'histoire. Mais quelle conséquence en tire-t-il ? Elle ne porte pas seulement sur la critique de Hegel, mais aussi sur celle de Marx, parce qu'il pense que ces deux penseurs partagent le modèle de compréhension de l'histoire et de sa fin (l'historicité) qui est illustré, par exemple, par le roman *Les Années d'apprentissage de Wilhem Meister* de Goethe où l'histoire d'un individu se lie de façon organique et harmonieuse à l'histoire générale. Autrement dit et comme il le dit, « La fin se définit clairement, et la finalité : c'est l'état

---

[409] *Ibid.,* p. 221.
[410] Lefebvre, *La fin de l'histoire*, *op., cit,* p. 68.

de perfection. Dans la vie individuelle, l'Adulte correspond à la maturité de l'espèce et de la société, et de l'esprit humain, compris à travers le temps historique[411] ».

S'il y a quelque chose de semblable à « l'humanisme théorique » dans cette considération, c'est la conception anthropomorphique de l'histoire, selon laquelle le temps individuel concorderait avec le temps historique. C'est ce avec quoi Lefebvre en termine, car la finitude des individus ne correspond jamais à celle de l'histoire ni à celle de l'homme générique :

> Pour Hegel et pour Marx, sans la moindre objection, l'histoire se définit clairement : *maturation* (de l'espèce, de la société, de la pensée) et marche vers l'achèvement. C'est ainsi que pour eux l'histoire se définit par sa fin : l'état adulte de l'homme générique, c'est-à-dire de l'espèce humaine, de la pensée, de la société, etc. [...] La relation entre le temps individuel et le temps historique doit s'élever au concept. Les fondateurs de la pensée historique ne les séparaient pas. [...] Or, aujourd'hui, une réponse inverse vient aux lèvres. Spontanément, c'est-à-dire comme une expression d'une spontanéité. Histoire et l'historicité, ce serait l'inachèvement[412].

La fin ainsi infiniment reportée, l'historicité ne tient plus debout comme elle le faisait autrefois. Cela ne veut pas dire que le temps n'est qu'une série de présents. En définitive, l'interrogation sur la fin de l'histoire ne consiste pas à déclarer que son processus s'arrête mais à penser son *sens* en tant que direction ou, en terme lefebvrien, sa *« sortie »*.

Mais à quelles conditions réalise-t-on cette sortie ? Si Nietzsche revendique le non-historique (*Unhistorische*) et le post-historique (*Uberhistorische*) afin de s'opposer à l'historicisme, Lefebvre nomme son temps « transhistorique ». Si le premier entend

[411] *Ibid.,* p. 100.
[412] *Ibid.,* p. 101.

par le non-historique « l'art et le pouvoir d'*oublier* et de s'enfermer dans un *horizon* limité » et par le post-historique « les forces qui détournent le regard du devenir vers ce qui donne au devenir un caractère d'éternité et de même signification que l'*art* et la *religion*[413] », le second désigne au nom du transhistorique la période permanente de transition, c'est-à-dire la suspension de l'historicité établie par Marx (des passages du capitalisme au socialisme, du socialisme au communisme). Il entend par là la dislocation de l'histoire universelle (*Weltgeschichtlich*[414]) dans sa dissociation entre l'historique et le mondial : « Le historique et le mondial, dit-il, ne coïncident plus. Le mondial se dresse sur les ruines de l'historicité, comme non historique, post-historique, transhistorique[415] ».

Partant de ce décalage, il remet en cause et divise en deux le processus historique qu'il appelle « mondialisation de l'histoire » : d'un côté il est produit par l'industrialisation et son effet est l'homogénéisation ; de l'autre, par l'urbanisation et son effet, la différence. Cette opposition est ainsi formulée en lutte intense « entre les puissances homogénéisantes et les puissances différentielles[416] ». C'est par ce biais que son interrogation sur la fin de l'histoire conflue avec sa problématique de la production de l'espace. D'une part on ne peut pas connaître la société actuelle sans savoir la formation socio-économique de l'espace, d'autre part, l'histoire est relancée par l'irruption du mondial qui s'appréhende par la nouvelle production de l'espace (l'urbanisation) qu'il implique.

Ainsi, le sens de la fin de l'histoire énoncé par Lefebvre est contraire à celui de la

---

413 Nietzsche, *Considérations inactuelles, I et II*, *op., cit,* p. 381.
414 Le mot allemand Weltgeschichtlich est composé de deux mots : le monde (Welt) et l'historique (geschchtlich). Si l'on le traduit mot à mot, c'est l'historique mondial ou mieux l'histoire mondiale.
415 Lefebvre, *La fin de l'histoire*, *op., cit,* p. 171.
416 *Ibid.,* p. 172.

tentative de même nom par Fukuyama et à celui de la version postmoderne de Lyotard, puisque ces derniers déclarent la « fin » en tant que jugement dernier sur l'histoire (« il n'y a pas d'alternative politique » ou « la fin des grands récits »), tandis que Lefebvre n'accepte jamais aucune clôture de l'histoire, en la différant infiniment.

Si l'on compare cette perspective avec celle d'Althusser, l'écart est clair. Il est vrai qu'en procédant à la lecture symptomale des textes de la maturité de Marx, à savoir du *Capital*, Althusser en rénove sa lecture et apporte une nouvelle connaissance à ceux qui sont mécontents des interprétations orientées et déterminées par les philosophes au pouvoir. Mais son essai ne sort pas de la recomposition du matérialisme historique, y compris de la tentative de proposer une théorie générale de l'idéologie. Par contraste, si, dans *Métaphilosophie*, Lefebvre dépasse et relance simultanément la philosophie, dans *La fin de l'histoire*, il pense celle-ci *autrement*, autrement que Marx. Il en résulte qu'en disjoignant la fin — l'achèvement du monde communiste, dont le porteur est prolétariat — de l'histoire marxienne, il affirme le décalage entre la fin en tant que finalité de l'histoire et le devenir du monde.

Nous allons examiner dans le chapitre suivant ce que signifie la montée de ce mondial chez Lefebvre, notamment dans *De l'État*. Mais, avant, nous tirerons les conséquences du présent chapitre, en établissant le bilan du positionnement des deux penseurs.

IV-3. La théorie et la pratique dans la philosophie marxiste

Nous avons montré plus haut que l'anti-humanisme théorique a des défauts

historiques et pratiques. Malgré tout, il est injuste de négliger que cela vise la transformation du parti de l'intérieur par la lutte théorique. Au bout de son essai, nous connaîtrons ce que recouvre le rapport entre philosophie et politique selon Althusser. Pour ce faire, nous restituerons succinctement la façon dont l'humanisme est utilisé dans le champ du discours d'après-guerre, en particulier dans celui de PCF. Son abord change drastiquement dans le Parti. Immédiatement après la guerre, il est pour lui une doctrine à combattre, parce que Sartre, considéré comme un ennemi du Parti, le reprend dans son *Existentialisme est un humanisme*. Il est du reste liée à la pensée du jeune Marx, spécifiquement à ses *Manuscrits économico-philosophiques*. À l'époque, ils sont utilisés pour critiquer le stalinisme mais cette critique ne dépasse pas celle contre le culte de la personnalité et cela ne permet pas non plus d'arriver à une vraie rénovation philosophique[417].

Mais, dans un second moment, l'humanisme devient positif à l'intérieur du Parti. Cela tient au fait que, dans les années 1960, le Parti se modernise en vue de refonder ses relations avec l'intérieur et l'extérieur de la France. Il est remarquable que ce changement fasse un contraste avec sa politique des années 50. Parce que, à l'opposé de la politique de Pierre Mendès France soutenue par la gauche non communiste appelée « nouvelle gauche », qui affichait la modernisation économique comme source du progrès social, le Parti répétait alors la thèse de la « paupérisation absolue » des ouvriers, diffusée originairement dans les années 30, selon laquelle, les forces révolutionnaires se réunissant plus solidement, les chances de la révolution augmentent en conséquence au fur et à mesure que leur situation se dégrade[418]... Au niveau international, il acceptait le

[417] Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser, et Marx*, Paris, Demopolis, 2011, p. 41-42.
[418] Jacques Capedevielle, et René Mouriaux, *Mai 68 l'entre-deux de la modernité: histoire de 30 ans*,

rapport Jdanov qui annonçait l'intensification du conflit entre l'Ouest et l'Est dans la réunion du *Kominform*, créé en 1947 pour coordonner les partis communistes en Europe. Cependant, les changements dans le PCF dès le début des années 60 le mènent à marquer une rupture avec son dogmatisme passé, à nouer un nouveau rapport avec la culture de l'époque et à entrer dans une phase de détente.

C'est dans ce contexte que Roger Garaudy, philosophe au pouvoir dans le parti, joue, d'un côté, le rôle de vulgarisateur du concept d'humanisme et qu'Althusser, dont l'influence est limitée, à l'inverse de celle exercée chez les étudiants (notamment ceux de la rue d'Ulm), lance de l'autre sa critique. La confrontation est à son comble, lors du congrès d'Argenteuil de 1966, où sont décidés l'abandon du réalisme socialiste, l'entérinement du principe des discussions théoriques libres et l'affirmation du pluralisme. Une fois l'éclat advenu, l'opposition est tranchée par Waldeck Rochet, secrétaire général d'alors du Parti, « dans le sens d'un abandon définitif de toute ligne philosophique officielle[419] », d'autre part, réagissant contre cette intervention, Althusser rédige une lettre titrée « aux camarades du Comité central du PCF » et affirme les deux points : « 1. que la résolution est contradictoire, tranchant « en fait », et sans le dire, dans un débat ouvert ; 2. qu'elle confond les nécessaires compromis politiques avec d'inacceptables compromis théoriques[420] ».

Dans ce contexte, l'humanisme n'est pas pour Althusser un écran qui dissimule l'inégalité des ouvriers sous la forme du droit formel mais un prétexte pour couvrir la vérité que la direction du PCF n'a pas changé, « car_le dogmatisme antérieur subsistait

Paris: Presse de la fondation nationale des sciences politiques, 1988, pp. 69-70.
419 Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser, et Marx*, *op., cit,* p. 306.
420 Cité in « Notes d'édition de « La querelle de l'humanisme », in *Écrits philosophiques et politiques: tome 2*, Paris, Stock/Imec, 1997, p. 545.

avec le contrepoint des bavardages philosophiques « marxistes » sur l'homme[421] ». S'il refuse par son positionnement d'être conforme à l'idéologie humaniste du parti, il ne le quitte pas. Il est tout à fait ambigu mais permet, au nom de Marx, l'intervention de la philosophie dans la politique. En changeant sa pratique théorique, elle le conduit à passer de l'autonomie relative de la superstructure idéologique à celle de la philosophie. Il s'agit de la politique propre à la philosophie.

En associant la « lutte de classe dans la théorie » à la philosophie en tant que « guerre permanente » se déroulant dans le champ de bataille (*Kampfplatz*), il dit :

> une philosophie ne vient pas au monde comme Minerve dans la société des dieux et des hommes. Elle n'existe que par la position qu'elle occupe, et n'occupe cette position qu'en la conquérant sur le plein d'un monde déjà occupé. Elle n'existe donc que par sa différence conflictuelle, et cette différence, elle ne peut la conquérir et l'imposer que par le détour d'un travail incessant sur les autres positions existantes[422].

Selon cette conception, une fois fondée, une philosophie entre d'emblée dans la « différence conflictuelle » avec les autres philosophies déjà établies dans la visée de prendre une place. Sous cet angle, la politique pensée par la philosophie ne se réduit pas aux textes de tel ou tel philosophe ; la politique n'est pas non plus indépendante d'eux. Il faut donc remettre en cause le partage traditionnel entre la politique et la philosophie, en découvrant la politique dans le champ philosophique tel que Descartes le défriche ; en retour, en saisissant la philosophie dans la politique tel que Machiavel le conçoit.

Cette conception a un double écart : d'un côté, Althusser affirme l'autonomie relative de la philosophie contre la contrainte que la politique lui impose ; de l'autre, en

---

421 Althusser, « Soutenance d'Amiens (1975) », *op., cit*, p. 207.
422 *Ibid.,* p. 201

refusant de se retirer dans le domaine *pur* de la philosophie, il remet en question les moments où celle-ci est inévitablement *contaminée* par la politique, car, pour lui, « La politique qui constitue la philosophie porte sur une tout autre question et tourne autour d'une tout autre question : *celle de l'hégémonie idéologique de la classe dominante*, qu'il s'agisse de la constituer, de la renforcer, de la défendre ou de la combattre ». Aussi parle-t-il d'une « nouvelle pratique de la philosophie[423]».

Utilisée pour la première fois dans *Lénine et la Philosophie*, publié en 1968, la « nouvelle pratique de la philosophie » s'élabore plus finement dans un des derniers entretiens à titre posthume *Sur la philosophie* où il affirme le primat de la pratique sur la théorie dans la philosophie. C'est ainsi qu'il sort du théorisme marqué par sa réception de Lacan :

> L'irruption de la pratique est la dénonciation de la philosophie produite comme « philosophie ». C'est, contre la prétention de la philosophie d'embrasser l'ensemble des pratiques sociales et des idées, de « voir le tout », comme disait Platon, pour se mettre au pouvoir sur ces mêmes pratiques, c'est, contre la prétention de la philosophie de *n'avoir pas de dehors*, l'affirmation sans appel que *la philosophie a un dehors*, mieux, que la philosophie n'existe que par ce dehors et pour lui. Ce dehors, que la philosophie veut se donner l'illusion de soumettre à la Vérité, c'est la pratique, ce sont les pratiques sociales[424].

La praxis destinée au dehors de la philosophie se distingue de la « philosophie gramscienne de la praxis » qui soumet en définitive la dernière à la première. La praxis de la philosophie signale un désaccord à la fois avec la subordination de la philosophie à la politique et la production de la philosophie telle qu'elle la transcende.

---

[423] *Ibid.,* p. 202.
[424] Louis Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 61.

Sans doute, cette interrogation de la philosophie sur la philosophie reste ouverte. Mais elle semble être partagée par les philosophes ultérieurs. Par exemple, Alain Brossat, un des contributeurs du *Contre Althusser* dont la première édition est parue en 1974, réapprécie maintenant l'essai d'Althusser en ce sens qu'il défend « la notion d'une irréductibilité du domaine philosophique aux exigences de la politique[425] ». Il y a aussi Alain Badiou, qui se déclare disciple, héritier de sa pensée, comme l'exprime le titre d'un de ses ouvrages : *Peut-on penser la politique ?*

Or, en va-t-il de même pour le dépassement de la philosophie ou la métaphilosophie conceptualisées par Henri Lefebvre ? Ce qu'Althusser nomme le « dehors de la philosophie » correspond au « reste » que Lefebvre propose dans sa philosophie. Chez ce dernier, la philosophie « conserve » l'héritage de la tradition philosophique mais se « dépasse » elle-même au moment où la pratique surgit. Sur ce point, au-delà des querelles sur l'humanisme, nos deux philosophes vont se croiser dans le temps, Althusser se rapprochant de conceptualisations de Lefebvre bien plus tard, à partir des années 70.

Nous continuerons de rapprocher la pensée de Lefebvre avec celles d'autres philosophes en vue de la situer dans l'histoire de la pensée contemporaine. Par exemple, sa vue marxo-nietzschéen est très proche de celle de Deleuze, en particulier lorsque celui-ci se penche sur les *Considérations inactuelles* :

> le philosophe forme des concepts qui ne sont ni éternels ni historiques, mais intempestifs et inactuels. L'opposition dans laquelle la philosophie se réalise est celle de l'inactuel avec l'actuel, de l'intempestif avec notre temps. Et dans l'intempestif, il y a des vérités plus

[425] Alain Brossat, « Autocritique », *Contre Althusser pour Marx*, Paris, Les Éditions de la passion, nouvelle édition revue et augmentée, 1999(1974), pp. 303-309, p. 309.

durables que les vérités historiques et éternelles réunies : les vérités du temps à venir. […] Il n'y a pas de philosophie éternelle, ni de philosophie historique. L'éternité comme l'historicité de la philosophie se ramènent à ceci : la philosophie, toujours intempestive, intempestive à chaque époque[426].

Ainsi l'intempestif ou l'inactuel sont mobilisés contre l'historicité. Cependant, si Deleuze dirige tous ses efforts contre la pensée dialectique de Hegel[427], Lefebvre, lui « gardant » la dialectique, met en rapport les pensées de Hegel, Marx et Nietzsche entre elles. La philosophie de l'affirmation caractérisée par les concepts de différence et de répétition dénigre la philosophie dialectique, par ceux de négation et de contradiction. Mais ce passage de concepts à d'autres ou « transvaluation », est-il achevé ou faut-il l'équilibrer afin de remettre au jour le mouvement dialectique dans la situation actuelle ?

Ces questions rebondissent dans la pensée de Daniel Bensaïd, auteur de *Marx l'intempestif,* un des animateurs de la revue *Contretemps*, et un des fondateurs de la LCR (Ligue Communiste Révolutionnaire) puis du NPA (Nouveau Parti Anticapitaliste). Chez lui (aussi !), les pensées dialectiques et inactuelles ne sont pas contradictoires mais coexistent l'une avec l'autre. C'est ainsi qu'il place en exergue la phrase de Théodor Adorno — «« La raison dialectique est déraison par rapport à la raison dominante : c'est en démasquant cette dernière et en la dépassant qu'elle devient raisonnable[428]»» —, en même temps qu'il suit le sillage de « la seconde *Considération*

---

[426] Gille Deleuze, *Nietzshe et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005(1962), pp. 122-123

[427] « C'est l'ensemble de la philosophie de Nietzche qui reste abstraite et peu compréhensible, si l'on ne découvre pas contre qui elle est dirigée. […] l'une d'elles [réponses], particulièrement importante, est que le surhomme est dirigé contre la conception dialectique de l'homme, et la transvaluation, contre la dialectique de l'appropriation ou de la suppression de l'aliénation ». *Ibid.,* p. 9.

[428] Théodor Adorno, *Minima moralia*, cité in Daniel Bensaïd, « Dialectique et révolution (2005) », *Penser agir*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2008, pp. 191-198.

intempestive de Nietzsche, [de] *L'Éternité par les astres* de Blanqui, [de] la *Clio* de Péguy, [d]es thèses de Walter Benjamin sur le concept d'histoire, ou [du] livre posthume de Siegfried Kracauer sur *L'Histoire* » pour rompre avec « les philosophies spéculatives de l'histoire universelle : providence divine, téléologie naturelle, ou odyssée de l'Esprit[429]». Sa perspective marxo-nietzschéenne comme celle de Lefebvre met en avant le concept de « stratégie ». Lefebvre dit ainsi dans la situation d'alors où les États-Unis, l'U.R.S.S, le tiers-mondisme dont la tête de pont est la Chine concourent à sa suprématie :

> Les stratégies supplantent l'historicité. Le rapport entre « stratégie » et « histoire » reste obscur, mais à coup sûr il rend problématique l'histoire. Les jeux de stratégie se laissent difficilement raconter, surtout quand les partenaires ne sont plus deux. À trois, la formalisation devient difficile, et la part de l'imprévu (prévisible comme tel), considérable[430].

Bensaïd, quant à lui, élabore sa stratégie politique, en lisant Marx et Lénine. Même s'il critique leurs points aveugles « qui peuvent favoriser un court-circuit entre le moment de l'exception (« la dictature du prolétariat ») et la perspective d'un rapide dépérissement de l'État (et du droit)[431] », il n'en reste pas moins qu'il les reprend pour reformuler sa pensée politique, notamment la politique du temps dans laquelle le *Kairos* (moment opportun ou d'inflexion) brise le *chronos* (le temps homologue et vide), c'est-à-dire que la conception stratégique de l'histoire supplante sa conception linéaire.

---

[429] Daniel Bensaïd, « Temps historiques et rythmes politiques », *La politique comme art stratégique*, Paris, Syllepse, pp. 107-118, p. 107.
[430] Lefebvre, *La fin de l'histoire*, *op., cit*, p. 115.
[431] Daniel Bensaïd, « Marxismes d'hier et d'aujourd'hui (2006) », *Penser agir*, *op., cit*, pp. 199-221, p. 201.

C’est ce que Bensaïd montre, en opposant Lénine à Kautsky représenté comme attentiste et adepte de la gradualité de la réforme sociale :

> L’émancipation politique du prolétariat [ne] découlait [pas] nécessairement de son développement social. L’actualité intempestive de Lénine résulte impérativement de ce constat. Si la politique garde aujourd’hui une chance de conjurer le double péril d’une naturalisation de l’économie et d’une fatalisation de l’histoire, cette chance passe par un nouveau geste léniniste dans les conditions de la mondialisation impériale. La pensée politique de Lénine est celle de la politique comme stratégie, de ses moments propices et de ses maillons faibles.
> […]Le temps kairotique de la stratégie léniniste n’est plus celui des Pénélope et des Danaïdes électorales, dont l’ouvrage est sans cesse défait, mais celui que rythme la lutte et que suspend la crise. Celui du moment opportun et de la conjoncture singulière, où se nouent nécessité et contingence, acte et processus, histoire et événement[432].

Dans ce temps politique où les complots se trament, éclatent et se déploient vers l’événement, « la « philosophie du non », le travail du négatif, le point de vue de la totalité, les « sauts » imprédictibles célébrés par Lénine dans ses notes marginales à la *Logique de Hegel*, n’ont pas été définitivement domptés. Car, à travers la dialectique, c’est bien la Révolution qui est visée[433] ». Ces « sauts » de l’histoire rendent possible l’impossible, surviennent dans les luttes multiformes et, à ce titre, ont une force structurante dans le social. La pensée stratégique est donc à la fois pratique et théorique, parce qu’elle a pour tâche de déchiffrer et d’apprécier les moments critiques contenus dans le mouvement dialectique.

Le rapport entre la théorie et la pratique dans la pensée marxiste ne se réduit jamais

---

[432] Daniel Bensaïd, « Les sauts ! Les sauts ! Les sauts ! : Lénine et la politique (2002) », *La politique comme art stratégique*, Paris, Syllepse, pp. 107-118, pp. 39-40.
[433] Daniel Bensaïd, « Dialectique et révolution (2005) », *op., cit*, p. 197.

à l'application automatique de telle ou telle doctrine marxiste aux conjonctures. Il est d'autant plus complexe que chaque penseur est dans une situation singulière dans laquelle il fraie son chemin, s'interrogeant sur les fondements philosophiques et politiques.

Il est le temps de passer à une question, à savoir celle de l'État. À cet égard aussi, Bensaïd a partie (théoriquement et stratégiquement) liée avec Lefebvre, notamment lorsqu'il dit que « Le pouvoir d'État qui n'est pas soluble dans le réseau des pouvoirs[434] ». Bien sûr, cet énoncé a son propre contexte — celui de l'échelle nationale considérée comme bataille principale dans les luttes pour l'émancipation à l'heure de l'économie globalisée — pour lancer une amère critique contre John Holloway. Mais ce pouvoir d'État et le réseau des pouvoirs ainsi discernés ont théoriquement leurs origines dans un débat des années 1970, entre Nicos Poulantzas, représentant da la théorie d'État, et Michel Foucault, théoricien du pouvoir. Comment se départagent-ils ? Sans doute le compte rendu de Gilles Deleuze sur *Surveiller et punir* établit brièvement cette distinction, car il caractérise la nouveauté de la pensée foucaldienne par l'abandon des six postulats « qui ont marqué la position traditionnelle de gauche[435] ». Ainsi distingue-t-il résolument la pensée de Foucault de celle du marxisme.

Néanmoins, des questions restent ouvertes : que signifie ce décentrement du pouvoir étatique ? L'État est-il simplement un des divers pouvoirs ? Est-il nécessaire de mesurer la spécificité de l'État dans le réseau des pouvoirs, si l'on ne feint pas de négliger son existence ? Ces questions ne sont pas loin de celle que Poulantzas a posée

---

[434] Daniel Bensaïd, *Penser agir*, Paris, Lignes, 2008, p. 241.

[435] Gille Delueze, « Écrivain non : un nouveau cartographe », in *Critique*, décembre 1975, repris in « Un nouveau cartographe (*Surveiller et punir*)», *Foucault*, Paris, Minuit, 2004 (1986), pp. 31-51.

contre Deleuze et Foucault. Il s'accorde partiellement avec leur analyse, en même temps qu'il les accuse de se méprendre sur la théorie marxiste de l'État « au profit d'une vision qui dilue et éparpille le pouvoir dans des microsituations innombrables, et sous-estime considérablement l'importance des classes et de la lutte des classes et ignore le rôle central de l'État. […] Il n'est pas moins remarquable que ce discours, qui tend à rendre le pouvoir invisible en le pulvérisant dans la capillarité de microréseaux moléculaires, rencontre le succès que l'on sait en un moment où l'expansion et le poids de l'État atteignent un degré inégalé jusqu'ici[436]».

Du point de vue d'aujourd'hui, il est impossible de décider qui est théoriquement juste dans ce débat, parce que la question est soudainement suspendue par la mort précoce de Poulantzas en 1979 et qu'un an après, Deleuze et Guattari formulent leur théorie de l'État nommé « appareil de capture » dans *Milles plateaux*[437]. Mais,

---

[436] Nicos Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris, P.U.F, 1978, pp. 49-50. *Cf.* Bob Jessop, « Pouvoir et stratégies chez Poulantzas et Foucault », *Actuel Marx* Numéro 36, Paris, P.U.F, 2004, pp. 89-107.

[437] En cette matière, Foucault, quant à lui, se pose et adresse aux rédacteurs de la revue *Hérodote* la question suivante : « Est-ce que vous pouvez esquisser ce que vous entendez par pouvoir ? (Par rapport à l'État et à ses appareils, par rapport à la domination de classe) ». Michel Foucault, « Des questions de Michel Foucault à « Hérodote » (1976) », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quatro », 2001, pp. 94-95. On entend par là que les relations entre la théorie du pouvoir et celle de l'État ne sont pas pour lui évidentes, en particulier avant qu'il introduise le concept de « gouvernementalité » dans son séminaire (1977-1978) intitulé *Sécurité, territoire, population*. Il est vrai que ce concept joue un rôle dans le déplacement des théorisations de l'État. Mais il ne va pas de soi que Foucault résout cette tension dans son parcours *tâtonnant*.

Par contre, du point de vue établi jusqu'à ici, nous soulignons l'importance de la problématique de l'espace chez lui. C'est grâce à Yves Lacoste, un géographe de l'université de Vincennes et un fondateur de la revue *Hérodote*, que la thématique de l'espace chez Foucault est mise au jour. Celui-ci s'accorde, dans l'entretien qu'il fait avec cette même revue, avec la remarque marquée par l'interlocuteur (que l'on pourrait identifier à Lacoste) : « *les métaphores spatiales* […] *sont plutôt le symptôme d'une pensée « stratégique », pose l'espace du discours comme terrain et enjeu de pratiques politiques* ». Michel Foucault, « Question à Michel Foucault (1976) », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quatro », 2001, pp. 28-40, p. 34 (les phrases mis en italique, énoncées par l'interlocuteur). Voir aussi le commentaire de Edward Soja sur ce texte : Edward. W. Soja, *Postomodern Geographies : The reassertion of Space in Critical Social Theory*, London and New York, Verso, 1989.

Chez Foucault, le savoir n'est ni pur ni neutre mais est toujours lié à l'exercice du pouvoir. Le champ discursif se construit sur l'espace hétérogène. C'est pourquoi il s'interroge sur les règles de la formation des discours dans *L'Archéologie du savoir*. On trouve l'écho des interrogations foucauldiennes sur les relations entre le savoir et le pouvoir dans l'ouvrage de Yves Lacoste de 1976. Celui-ci porte un titre provocateur : *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*. Il dessine par là la géographie en tant que *géopolitique*, non pas que science neutre. Nous nous demandons pourquoi ne se croisaient pas

modestement parler, le statut de l'État et sa transformation reste la question à aborder (par exemple, nous pouvons nous demander qui sauve la crise américaine des « subprimes », laissant de côté « 99 pour cent » de la population, qui promeut la politique d'austérité à l'échelle européenne et qui continue à suivre en gros la même politique de l'énergie après le désastre de Fukushima : nous ne dépassons jamais l'horizon de l'État).

Si nous ne pouvons pas proposer de solution générale, nous pouvons en revanche continuer l'analyse, par exemple, celle qui permet à la fois d'envisager l'origine de la pensée actuelle de l'État et sa rupture avec la situation précédente. Pour ce faire, nous examinerons la théorie lefebvrienne de l'État, en la comparant cette fois-ci avec celle de Poulantzas. Il est certain que les objets théoriques sont différents, ce dernier ne vise pas à établir une théorie générale de l'État, mais une théorie spécifique de l'État capitaliste, c'est-à-dire qu'il s'agit de l'articulation de l'économique (le capitalisme) au politique (l'État). Dans cette orientation, il contribue à une « renaissance de la théorie de l'État » qui n'évoluait plus depuis Lénine. Par contre, la problématique de Lefebvre n'est pas la même que celle de Poulantzas. Sans doute, le sens et la portée de sa théorie ne sont pas compréhensibles sans tenir compte de sa pensée urbaine. C'est ce que nous allons expliciter.

Lacoste et Lefebvre, se réclamant de la « politique de l'espace ».

Troisième partie

L'espace et L'État

Chapitre V : La théorie de l'État à l'heure de la mondialisation

V-1. La division transnationale du travail comme un des moteurs de l'économie globalisée.

Limitée dans la pensée de Lefebvre, la question de l'État a ceci d'important qu'elle occupe la place centrale dans les critiques de la vie quotidienne et de l'urbain (évoquons la formule de « la société bureaucratique de consommation dirigée »). Au fond, cette problématique ne sort pas directement de la nouvelle orientation issue de l'eurocommunisme. Cela distingue sa position de celle de Poulantzas. Celui-ci est imprégné de la pensée d'Althusser du moins dans le premier temps. Cette influence s'exprime dans son premier ouvrage sur l'État, à savoir *Pouvoir politique et classes sociales de l'État capitaliste* (dont les deux tomes sont respectivement publiés en 1969 et en 1971), qui acquiert du renom sur la scène internationale, en provoquant la polémique à cet égard avec Ralph Miliband dans la revue *New Left Review* (*Revue de la nouvelle gauche*)[438]. Pourtant, à mesure que l'eurocommunisme s'étend, il prend parti pour « l'eurocommunisme critique » contre le « néo-léninisme » soutenu par Althusser et Balibar[439]. Par contre, Lefebvre, exclu en 1958 par PCF mais s'en rapprochant dans cette époque, jette un regard de recul sur ce débat[440]. Ainsi, dans quelle perspective commune pouvons-nous rétrospectivement saisir les théories de l'État de Lefebvre et

[438] Sur cette controverse, voir : Antonio Negri, "Communiste State Theory [1977]", in Antonio Negri and Michael Hardt, *Labor of Dionysus: A Critique of the State – Form*, Minneapolis: London, 2003, pp. 139-176.

[439] Ces deux mots de qualification politique que nous empruntons à Balibar qui les utilise pour témoigner de la signification du polémique : « notre commune participation à cette entreprise de reconstruction du marxisme en termes « structuraux » qui, qu'on le veuille ou non, demeure l'un des témoignages significatifs de sa vitalité théorique à la veille de l'effondrement des modèles d'États et de partis issus du marxisme traditionnel ». Balibar, Étienne, « Communisme et citoyenneté : sur Nicos Poulanzas », *La proposition de l'égaliberté*, Paris, P. U. F, 2010, pp. 179-200, p. 179.

[440] Henri Lefebvre, et Catherine Regulier, « Ch. 2 Le compromis historique et sa problématique » *La révolution n'est plus ce qu'elle était*, Paris, Libres-Hallier, 1978, pp. 61-113.

Poulantzas ? Partons d'une hypothèse selon laquelle elles concernent le rapport entre la transformation du système des États-nation et la montée de l'économie mondialisée, question qui se poursuit jusqu'à nos jours.

Pour ce faire, il est utile de se référer à la définition de la mondialisation économique et à une série des concepts de « dénationalisation » et de « renationalisation » que propose la pionnière des *Globalization Studies* Saskia Sassen. Quant au premier point, elle l'explique par la différence entre le système interétatique de l'après-guerre (basé sur l'accord de Bretton Woods) et celui des années 1980. En remarquant que le premier a pour tâche politique de diminuer le chômage et accepte, aux niveaux internationaux, la protection de l'économie nationale, tandis que le second a pour but de promouvoir le libre-échange et d'étendre les marchés monétaires et de capitaux, elle découvre dans ce dernier le « point de basculement (*tipping point*) » vers la mondialisation économique. Sur fond de changement du régime international, elle élabore les concepts de dénationalisation et de renationalisation pour expliquer le mécanisme et le processus de privatisation des divers secteurs économiques et de la déréglementation, c'est-à-dire de la réforme des fonctions à l'intérieur de l'État — le renforcement de l'exécutif et de l'administration contre l'affaiblissement du législatif et des compétences du parlement — causée par le transfert des compétences juridiques concernant le contrôle de l'activité économique de l'État au domaine privé (l'entreprise) ou aux organes intergouvernementaux[441].

Saskia Sassen construit une telle périodisation de la mondialisation au long de son

---

[441] Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*, Princeton: Princeton University Press, 2008, ch. 4, trad. fr. par Fortunato Israël, *Critique de l' État : territoire, autorité et droits, de l'époque médiévale à nos jours*, Paris : Démopolis, 2009.

parcours théorique dans lequel elle considère trois éléments —le territoire, l'autorité, les droits— comme composants fondamentaux de l'« assemblage du national » ; elle en examine la formation complexe à partir du Moyen âge et repère son « désassemblage » dans les années 1980. Cette analyse s'oppose implicitement ou explicitement à la présupposition de « l'analyse des systèmes-monde » crée par Immanuel Wallerstein — selon laquelle il y a *continuité* de la structure fondamentale de l'économie mondiale capitaliste qui remonte au XVe siècle[442] — pour mettre l'accent sur la *discontinuité* marquée par la mondialisation. Mais nous soulignons également que le repérage du commencement de la mondialisation dans les années 1980 est dû au fait que Saskia Sassen se focalise sur la transformation du cadre des institutions internationales.

D'un autre côté, certains envisagent un moteur de la mondialisation observé dès les années 1960. Par exemple, bien que le sociologue Niel Smith attache de l'importance à divers facteurs de la mondialisation — la dérégulation de la finance, la culture de la communication promue par l'informatisation de la société[443] et la culture « nomade » constituée par le déplacement des immigrants —, il considère comme « tournant global » le plus décisif « la globalisation de la production », c'est-à-dire « la division transnationale du travail dans l'*intra-entreprise* »[444].

L'analyse de ce régime du travail également nommé « nouvelle division

---

[442] Immanuel Wallerstein, trad. fr. par Philippe Steiner et par Christian Tutin, *Le capitalisme historique*, Paris, La Découverte, nouvelle éd., 2011 ; trad. fr. par Camille Horsey et par François Gèze, *Comprendre le monde : introduction à l'analyse des systèmes-monde*, Paris, La Découverte, 2009(2006).

[443] Ainsi, Jameson parle de la culture marchandisée, en prenant l'exemple de l'industrie du cinéma hollywoodien. Voir son article : Fredric Jameson, « Notes on Globalization as a Philosohical Issue », in Fredric Jameson and Masao Miyoshi (eds), The Cultures of Globalization, Durham and London: Duke University Press, 1998, pp. 54-77, trad fr par Thierry Labica, « Notes sur la mondialisation comme problème philosophique », *Avec Marx 25 ans d'Actuel Marx*, Paris, Presses Universitaires de France, octobre, 2011, pp. 217-227.

[444] Neil Smith, 'New Globalism, New Urbanism: Gentrification as Global Urban Strategy' in Neil Brenner, and Nik Theodore, (eds) *Spaces of Neoliberalism: Urban Restructuring in North America and Western Europe*, Oxford: Blackwell, 2004, pp. 80-103, pp. 85-86.

internationale du travail » montre ceci : dans le cadre de la division ancienne du travail, le centre se charge de l'industrie et la périphérie de la production de la matière première, tandis que, dans ce mode de la nouvelle division du travail, l'usine elle-même est transférée du centre à la périphérie[445].

C'est à partir de l'impact de ce type d'activité économique sur la politique de l'État que nous situons deux théories de l'État. En fait, Poulantzas consacre l'analyse à « la socialisation internationale des procès du travail » et à « l'internationalisation du capital [446]», alors que Lefebvre fait ce type d'analyse, en se référant au livre de Richard Barnet et Ronald Müller, *Global Reach : The Power of Multinational Corporations* (*Portée globale : le pouvoir de l'entreprise multinationale*), paru en 1975 et considéré comme un des premiers ouvrages à découvrir l'économie globale.

Nous appuyant sur cette définition de la mondialisation en tant que celle de la production, nous allons examiner les deux théories de l'État pour les rapprocher l'une de l'autre. Sous cet angle, tout d'abord, en restituant le contexte de l'eurocommunisme, nous éclaircirons le discours sur la crise de légitimation de l'État chez Poulantzas. Ensuite, après avoir explicité le sens de la « mondialisation de l'État » qui est l'objet de *De l'État*, nous saisirons sa problématique par rapport à la théorie de la production de l'espace.

---

[445] À ce propos, voir l'ouvrage classique suivant : Folker Fröbel, Jürgen Heinrichs, and Otto Kreye, *The New International Division of Labour: Structural Unemployment in Industrialized Countries and Industrializaition in Developing Countries*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

[446] Richard Barnet and Ronald Müller, *Global Reach: The Power of Multinational Corporations*, New York, Simon and Schuster, 1974.

V-2. La théorie de l'État capitaliste chez Poulantzas

(a) un débat entre le néo-léninisme et l'eurocommunisme

La formation de l'eurocommunisme, inséparable de l'évolution de la théorie marxiste de l'État en France, se résume en ceci : le Printemps de Prague et l'invasion de la Tchécoslovaquie suscitent un choc profond dans les partis communistes européens ; en lieu et place de Waldeck Rochet, qui tente de réconcilier le PCT (Parti communiste tchécoslovaque) avec le PCUS, Georges Marchais devient secrétaire du PCF en 1972 et établit le « programme commun de gouvernement » avec François Mitterrand — qui dirige le Parti Socialiste, successeur en 1969 de la SFIO (Section française de l'Internationale ouvrière), fondé lors du Congrès d'Épinay en 1971 — pour conclure l' « union de la gauche » ; celle-ci et la détente des relations entre Les États-Unis et L'Union soviétique conduisent les partis communistes européens à créer l'eurocommunisme qui affiche la démocratie, l'autonomie et l'indépendance face à l'influence de l'Union soviétique ; il se concrétise en décembre 1975 (entre autres, Enrico Berlinguer, secrétaire général du PCI (Parti communiste italien) d'alors, est connu pour être l'homme politique qui a fait le « compromis historique »)[447]. C'est dans ce tournant historique que se confrontent Poulantzas, qui prend parti pour l'eurocommunisme, et Althusser et ses camarades, tel que Balibar, qui prennent position contre la décision d'abandonner le concept de dictature du prolétariat, adoptée lors du le XXIIe congrès du PCF en 1976.

Or, l'opposition entre le néo-léninisme et l'eurocommunisme ne peut jamais se réduire à une confrontation entre des fractions tenantes de l'ancienne doctrine et les

[447] Marc Lazar, *Maisons rouges, les partis communistes français et italien de la Libération à nos jours*, Paris, Aubier, 1992, pp. 144-155.

post-staliniens pour de la rénovation. Parce que selon Balibar, l'abandon de la dictature du prolétariat a été réalisé sans véritable discussion à l'intérieur du parti et que selon Althusser, il « doit être possible d'engager une discussion sur les formes et les pratiques du centralisme démocratique dans le parti : avec pour objectif leur amélioration, donc leur modification[448] ». En un mot, ces critiques remettent en cause l'organisation interne du PCF qui prétend choisir un nouveau chemin démocratique. De sorte que, comme le dit André Tosel, « par un étrange reversement, ce furent les défenseurs du maintien doctrinal qui posèrent avec le plus d'insistance la question de la nouvelle politique nécessaire pour donner à la stratégie son indispensable base de masse, et qui la couplèrent à la question des modalités de fonctionnement du parti lui-même[449] ». Afin d'éclaircir la signification de ce débat, il faut donc passer de l'opposition entre les mots d'ordre politiques à la confrontation théorique.

Sur ce plan, Althusser dissocie le concept de dictature du prolétariat de l'image sanglante dans la situation politique d'alors — un vif souvenir des gouvernements militaires et des coups d'État dans l'Espagne et le Portugal — et le caractérise par l'idée qu'il transforme « les formes d'exploitation, les formes politiques et idéologiques bourgeoises[450] ». C'est ainsi qu'il remet en cause le rapport entre le parti et la masse :

> quelque chose qui a été détruit par les pratiques staliniennes, qui est au cœur de la tradition marxiste et léniniste : quelque chose qui concerne le rapport du parti et des masses : *rendre*

---

[448] Etienne Balibar, *Sur la dictature du prolétariat*, Paris, Maspero, 1976, p. 7 ; Louis Althusser, *22e congrès*, Paris, François Maspero, 1977, p. 68. Ces deux phrases sont aussi cité in Jacques Capdevielle, et René Mouriaux, *Mai 68 l'entre-deux de la modernité: histoire de 30 ans*, Paris: Presse de la fondation nationale des sciences politiques, 1988, p. 270.

[449] André Tosel, *Praxis*, Paris, Les Editions sociales, 1984, p. 25, cité in Capdevielle et Mouriaux, *op., cit*. Pour connaître l'histoire de l'union de gauche et de l'eurocommunisme, voir le même ouvrage, pp. 269-271.

[450] Louis Althusser, *22e congrès*, *op. cit.*, p. 42.

la parole aux masses qui font l'histoire, se mettre non seulement « au service des masses » (mot d'ordre qui peut aussi être réactionnaire), mais *à leur écoute*, étudier et comprendre leurs aspirations et leurs contradictions, savoir se rendre attentif à l'imagination et à l'invention des masses[451].

Sur une telle conception maoïste de la masse — greffée sur la perspective marxienne-léniniste —, deux sens sont possibles. Le premier est proposé par Balibar, qui partage aujourd'hui les vues de Poulantzas. Selon lui, cette manière dont Althusser repose sur le concept de masse reste imprégnée de la structure léniniste du double pouvoir — une coexistence entre l'État et la force révolutionnaire qui en est indépendante — et, à ce titre, ne sort pas du « mythe de « l'extériorité » des forces révolutionnaires (parties ou mouvements) par rapport au fonctionnement de l'État dans le capitalisme avancé ». Par contraste, il donne raison à la « condensation du rapport de forces » et au « concept relationnel de l'État » qui mettent un terme à ce mythe[452].

Le second, porté par Andrea Cavazzini, estime être en présence du « dernier combat d'Althusser ». D'après lui, la préoccupation majeure d'Althusser se résume en ceci : « il s'agissait de soustraire le communisme en tant que politique au monopole de la forme-Parti[453]». Puis il affirme que le refus obstiné par Poulantzas de « la solution des léninistes » rend impossible « *une transformation de la politique* » qu'Althusser propose. Cette « transformation de la politique se définit par celle « qui ne se limiterait à en modifier les structures actuelles, mais qui oserait remettre en question le lieu de sa « production », le statut de ses acteurs, et qui en proposerait finalement un changement

---

[451] *Ibid.,* p. 37.
[452] Balibar, Étienne, « Communisme et citoyenneté: sur Nicos Poulanzas », *op. cit.*, p. 181.
[453] Andrea Cavazzini, *Crise du marxisme et critique de l'État: Le dernier combat d'Althusser*, Reims, Le Clou dans le Fer, 2009, pp. 79-99, p. 79.

au niveau même de sa définition[454] ». Si la pensée politique d'Althusser ainsi caractérisée — la remise en question du « lieu de la production de la politique » et du « statut de ses acteurs » et la « redéfinition de la politique elle-même » — a une dimension irréductible à la question de l'État, il est vrai qu'elle dépasse le cadre théorique de Poulantzas, où sont inséparables la transformation de l'État et la politique. Mais il nous semble que Cavazzini ne répond jamais à la question de savoir comment la pensée politique d'Althusser fondé sur la production du sujet politique, à savoir la masse, peut tisser un rapport avec sa discussion sur l'assujettissement du sujet développé dans son article « L'État et l'appareil étatique de l'idéologie ».

Si on laisse de côté ce point, nous pouvons interpréter à partir de notre intérêt l'idée que la pensée politique d'Althusser réside dans l'écart entre l'État et la politique selon deux points : premièrement, elle a ceci de positif qu'elle dépasse le contexte de la théorie marxiste de l'État, de sorte qu'elle le relativise ; deuxièmement, ce caractère signifie en revanche que, dans le débat sur l'eurocommunisme, Althusser ne traite de l'État que de façon négative. En un mot, Althusser ne réussit pas suffisamment à avoir pour objet théorique l'État. En ce sens, la critique que Poulantzas adresse alors à Balibar s'applique aussi à Althusser : cette forme de la discussion « traite les propositions générales des classiques du marxisme sur l'État comme une « Théorie générale » (la Théorie « marxiste-léniniste ») de l'État, et réduit l'État capitaliste à une simple concrétisation de l'« État en général »[455]».

Tout au contraire de cela, la théorie poulantzasienne de l'État se concentre sur l'État *spécifique*, c'est-à-dire de l'État capitaliste. Elle pose dès l'ouvrage, *Le pouvoir*

---

[454] *Ibid.,* p. 92.
[455] Nicos Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris, P.U.F, 1981(1978), p. 137.

politique et classes sociales de l'État capitaliste, la question de savoir pourquoi le capitalisme s'articule avec la forme actuelle de l'État. Ce rapport entre l'économie et l'État se tisse en gardant pour chacun une « autonomie relative ». En d'autres termes, en indépendance de la première mais au travers des appareils que le second possède, il « est d'ores et déjà *présent* dans la *constitution* même des rapports de production[456]». Sur ce point, Poulantzas ajoute aux appareils idéologiques (en particulier, les écoles et les medias de masse) et répressifs (la police et l'armée) dans le cadre théorique d'Althusser ces deux choses : d'une part, le rôle du « consensus » que Gramsci met en avant dans son traité d'hégémonie ; d'autre part, la fonction économique que l'État assure dans son propre domaine, c'est-à-dire, son « appareil *économique* » (dont Poulantzas prend deux exemples : INSEE (L'Institut National de la Statistique et des Études économique, créé en 1940 en succession de la vielle Statistique générale (mise en place en 1840)) et DATAR (Délégation à l'aménagement du territoire et à l'action régionale, créée en 1963))[457]. Ainsi elles permettent la présence de l'État dans les rapports de production.

D'ailleurs, le rapport entre l'État et les rapports de production se définit par la « condensation du rapport de forces ». L'État n'est ni un « objet », ni un « instrument » manipulé par une des fractions de la classe capitaliste, non plus qu'un « sujet » tout-puissant, indépendant des rapports sociaux. Au fond, il ne constitue qu'une unité contradictoire et instable sous la condition d'arriver à régir et à équilibrer les rapports de de classe — la classe dominante (que Poulantzas appelle « bloc au pouvoir »), la classe

---

[456] Nicos Poulantzas, « V. La crise des partis (1979) », *Repères, Hier et aujourd'hui,* Paris, Maspéro, 1980, pp. 163-183, p. 166.

[457] Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, *op., cit,* pp. 31-38, p. 189. Cf. Poulantzas, « V. La crise des partis (1979) », *op., cit,* pp. 166-167.

moyenne ou « la petite bourgeoisie » (née de l'essor de la société de consommation), la classe ouvrière — et des diverses fractions qui dérivent de ces classes[458].

Telle est la différence entre la perspective d'Althusser et celle de Poulantzas sur l'État. Mais elle ne demeure pas seulement dans le cadre théorique de l'État, mais aussi dans celui de la stratégie politique. La stratégie fondée sur la théorie léniniste du double pouvoir se résume en ceci : la force révolutionnaire en tant que premier pouvoir se situant à l'extérieur de l'État, devenant, lui, second pouvoir, le fait dépérir et établit les conseils ouvriers (*Soviet*). En réalité, l'essai de Lénine, qui attache de l'importance aux conseils, lieu de la démocratie directe et qui élimine la démocratie représentative sans condition, arrive au paradoxe suivant : préférer le rôle du parti à celui des conseils, échouer à inventer la nouvelle institution politique et réinstaurer par conséquent la domination de l'État bureaucratique. À cette stratégie révolutionnaire, il substitue celle de l'articulation de la démocratie directe, extérieure au parlement, avec la démocratie représentative. En même temps, il abandonne la notion de dictature du prolétariat attaché à la théorie du double pouvoir, parce qu'elle a une fonction « d'occulter le problème fondamental, celui précisément de l'articulation d'une démocratie représentative transformée et de la démocratie directe à la base[459]».

---

[458] Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, *op., cit,* pp. 145-146. Cf. Nicos Poulantzas, « IV. Questions sur le pouvoir (1977) », *Repères, Hier et aujourd'hui,* Paris, Maspéro, 1980, pp. 137-162, pp. 146-162.

[459] Poulantzas met au point cette stratégie dans la conclusion de son ouvrage titrée « Vers un socialisme démocratique ». Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, *op., cit,* p. 283. Significativement, dans cette partie, Poulantzas se réfère à *La révolution russe* de Rosa Luxemburg pour fonder son discours. Sous la plume de celle-ci, le point névralgique de la révolution russe est dévoilé : « Assurément toute institution démocratique, comme toute les institutions humaines d'ailleurs, a ses limites et ses défauts. Mais le remède inventé par Lénine et Trotsky, qui consiste à supprimer la démocratie en général, est pire que le mal qu'il est censé guérir : il obstrue en effet la seule source vivante d'où peuvent sortir les moyens de corriger les insuffisances congénitales des institutions sociales, à savoir la vie politique active, libre, énergique, de larges masses populaires ». Rosa Luxemburg, « La dissolution de l'assemblée constituante », *La révolution russe*, Paris, L'Aubier, 2013, pp. 39-60, p. 45.

Poulantzas est alors censé maoïste mais, au fond, la logique qu'il mobilise est luxemburgiste. À nos sens, à la différence du léninisme, du trotskisme et du maoïsme, le luxemburgisme n'occupe pas une

Maintenant que nous avons précisé le cadre fondamental de la théorie poulantzasienne de l'État et la stratégie politique qui en dérive, nous allons examiner le diagnostic au cours du temps que Poulantzas appelle « crise de la légitimation de l'État».

(b) La crise de légitimation de l'État

Cette analyse est pour la première fois élaborée dans un ouvrage collectif titré *La crise de l'État*, sorti en 1976[460]. Immédiatement après, dans un entretien, Poulantzas donne une définition précise :

> Par *crise de légitimation*, j'entends surtout la façon dont l'idéologie dominante fonctionne en direction des classes dominées en ce qui concerne plus particulièrement leur rapport à l'État. […] La crise de légitimation signifie […] ici crise de l'idéologie dominante dans son rôle de cimentation interne de l'appareil d'État, c'est-à-dire, concrètement et tout d'abord, fractionnement et fissures graves au sein du personnel de l'État. Mais cela va plus loin, cela signifie aussi toute une réorganisation de cet appareil institutionnel qu'on appelle les appareils idéologiques d'État[461].

La crise de la légitimation de l'État se définit ainsi comme ce qui concerne le processus qui ne cimente pas seulement le consensus des classes dominées, *mais aussi* celui des personnels (les fonctionnaires, les staffs, etc.) à l'intérieur de l'État. Cette considération s'approfondit du reste dans la quatrième partie titrée « le déclin de la

place prépondérante en France. Toutefois, son influence intellectuelle se trouve dans André Gunder Franck, économiste et précurseur de la Théorie de la dépendance, dont quelques articles sont publiés dans la revue *L'Homme et la société*. Sa présence est également perceptible dans deux traités de la révolution et de l'impérialisme de Hannah Arendt. Il est sûr que celle-ci est familière avec les écrits de Luxemburg, en rendant compte du fait que son deuxième mari, Heinrich Blücher, adhérait à la Ligue spartakiste.

460 Nicos Poulanzas (dir.) *La crise de l'État*, Paris, P.U.F., 1976.

461 Poulantzas, « IV. Questions sur le pouvoir (1977) », *op., cit*, pp. 151-152.

démocratie : l'étatisme autoritaire » de *L'État, le Pouvoir, le Socialisme*. Elle y lie l'analyse proposée dans *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, qui a pour objet théorique la transformation de l'intérieur de l'État correspondant à celle de l'économie mondiale qui se développe sur fond de crise du dollar et de ses conséquences, c'est-à-dire, du passage du régime de change fixe au celui de change flottant. Le point essentiel de Poulantzas s'explique par le fait que l'État répond à cette transformation économique par le renforcement de son rôle économique, de sorte que le rapport de force entre le parlement (le législatif) et l'administration (l'exécutif) s'inverse, la démocratie subit alors une crise profonde. En décrivant le transfert du rôle de légitimation que le premier porte historiquement à la seconde (cette seconde est « l'administration»), il explicite comment l'État autoritaire en provient :

> le parlement maintenait toujours la fonction d'expression, au sein de l'État, des intérêts des masses populaires par le biais de leurs propres représentants, donc continuait à occuper une place propre dans les procédures de légitimation. Or, actuellement, l'exécutif et l'administration monopolisent le rôle d'organisation et de direction de l'État à l'égard du bloc au pouvoir, celui de l'élaboration d'un intérêt politique général à long terme de ce bloc et de reproduction de l'hégémonie. Ils concentrent en eux la légitimation de l'État face aux classes dominées. […] L'étatisme autoritaire se caractérise *par une mainmise des sommets de l'exécutif sur la haute administration et par le contrôle politique accru de celle-ci par ceux-là*[462].

Un tel changement abaisse la capacité du parlement à contrarier l'arbitraire de la bureaucratie et, poursuit-il, se répand dans le fonctionnement des partis représentés :

---

[462] Nicos Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris, P.U.F, 1981(1978), pp. 246, 249.

> L'administration tend donc à monopoliser le rôle d'organisateur politique des classes sociales et de l'hégémonie, ce qui va de pair avec la transformation des partis de pouvoir (y compris, dans nombre des pays, des partis sociaux-démocrates). Ces partis, plus que lieux de formulation politique et d'élaboration des compromis et des alliances sur la base de programmes plus ou moins précis, plus que des organismes maintenant des liens effectifs de représentation avec les classes sociales, constituent désormais des véritables courroies de transmission des décisions de l'exécutif. Alors qu'auparavant […] les partis, dont le rôle politique réel était déjà en retrait, restaient néanmoins des réseaux essentiels de formation de l'idéologie politique et du *consensus*. La légitimation se déplace vers les circuits plébiscitaires et purement manipulatoires (médias) dominés par l'administration et l'exécutif[463].

En résumé, la crise de légitimité de l'État recouvre, au travers de sa reformulation par l'économique, le rapport entre le parlement et l'administration ainsi que l'ensemble des appareils y compris les médias de masse, de sorte qu'elle apparaît comme une contradiction du rapport entre la masse populaire et l'État, rapport qui néanmoins passe toujours par ces appareils institutionnels. À une telle évolution, Poulantzas oppose l'apparition des mouvements qui expriment de façon nouvelle l'aspiration à une démocratie directe, telle qu'elle est portée par les féministes, les écologistes, les consuméristes afin de transformer les appareils de l'État en articulation de la démocratie extra-parlementaire avec celle représentative[464].

Nous ne pouvons pas juger si ce diagnostic et cette stratégie ont un sens et une portée jusqu'à aujourd'hui, sans les comparer avec l'analyse de la situation actuelle. Sur ce point, le livre *Les habits neufs de la politique mondiale* écrit par Wendy Brown sert de référent pour mesurer le changement théorique, parce qu'elle y est avancée que le

---

463 *Ibid.,* p. 255.

464 Après la prise du pouvoir du PS de 1981, Balibar affirme l'importance de la transformation des appareils étatiques. Etienne Balibar, « Après l'autre Mai », in Christine Buci-Glucksmann (dir) *La gauche, le pouvoir, le socialisme, Hommage à Nicos Poulanzas*, Paris, PUF, 1983, pp. 99-119, pp. 109-110.

discours sur la crise de la légitimation de L'État, énoncé par Poulantzas et Habermas[465], n'est plus de mise[466]. Le contexte dans lequel elle intervient est celui où la critique de la gauche états-unienne contre la politique impérialiste et anti-démocratique du gouvernement Bush dès le 11 septembre 2001 semble insuffisante dans la mesure où elle vise son mensonge et sa stupidité. À l'opposé de cela, elle s'attache à proposer une « rationalité politique » du néolibéralisme comme un modèle de « gouvernementalité », en se référençant de façon critique à *La naissance de la biopolitique* de Foucault. Son ouvrage est considéré comme un des textes fondamentaux concernant le néolibéralisme et ses analyses sont riches et perspicaces.

En nous focalisant sur son jugement selon lequel le discours sur la légitimation tombe en désuétude, nous allons tenter une analyse. Son argument se résume à ces deux points qui caractérisent la rationalité politique du néolibéralisme : premièrement, le politique étant subordonné à la rationalité économique, toutes les dimensions de la vie se modélisent selon elle ; deuxièmement, le marché et les activités économiques sont encadrés par les lois et les institutions. Il en résulte que l'État ne peut plus intervenir sur le marché pour le contrôler efficacement. À l'inverse, le marché devient le principe organisateur et régulateur de l'État comme de la société. Celui-ci s'oblige à se comporter en acteur du marché comme une entreprise. Dans cette rationalité néolibérale, le principe de légitimation de l'État ne repose plus sur l'*idée* exprimée par la révolution française et par Hegel mais est « fondé » sur l'efficacité du marché. Si bien que le discours sur la crise de légitimation de l'État tiré de la prémisse de son indépendance

---

[465] Jürgen Habermas, *Raison et légitimité : problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Paris, Payot et Rivages, nouvelle éd., 2012(1978).

[466] Wendy Brown, *Les habits neufs de la politique mondiale*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2007, ch. 1, n. 9.

vis à vis des pouvoirs politiques et sociaux, poursuit-elle, se débarrasse de la rationalité politique au profit du marché. D'ailleurs, celle-ci exerce son influence sur le processus d'intériorisation de l'individu[467].

Nous pouvons lancer une critique à cette argumentation du point de vue de Poulantzas qui est aussi le nôtre. Selon lui, la crise de légitimation de l'État n'est pas causée par l'intervention elle-même dans le domaine économique mais par le changement de sa modalité. En d'autres termes, elle provient de la contradiction du processus du consensus des staffs de l'État *et* de la masse populaire au travers la reconfiguration des appareils étatiques correspondant à la transformation de la conjoncture économique. D'ailleurs, s'il est vrai que, comme Brown le remarque, la rationalité néolibérale est créée et promue par les lois et les institutions et que la politique de l'État n'est estimée que par le marché, celui-là, en revanche, ne s'identifie jamais à une entreprise en ceci qu'il conserve la capacité de déterminer des droits et des institutions. Quant au gouvernement des individus, il ne peut être mis en œuvre sans médiation législative. Si l'on admet cette « critique de la critique », la stratégie politique ayant pour but de transformer les appareils étatiques comme les institutions juridiques et articulant la démocratie de base à la démocratie parlementaire contribue-t-elle à réveiller le « cauchemar américain » dont Brown s'occupe.

De ce point de vue, Poulantzas a une proximité avec Balibar d'aujourd'hui, influencé par la discussion que Habermas développe à propos des normes ou des droits fondamentaux. Celui-ci formule le rapport entre la politique et le droit comme suit : « la politique est créatrice de droit, mais elle a elle-même besoin de repères juridiques[468]».

---

[467] *Ibid*., ch.1.
[468] Étienne Balibar*, Europe, Constitution, Frontière,* Paris, Passant, 2005, p. 18.

V-3 La théorie de l'État comme un prolongement de la problématique de l'espace chez Lefebvre

(a) La « mondialisation de l'État » et la production de son espace

L'interrogation sur l'État n'est pas l'apanage du marxisme. Henri Lefebvre trouve son inspiration ailleurs pour forger sa théorie. Par exemple, d'un côté, il pense que le capitalisme d'État et le socialisme d'État, apparemment tout à fait différents l'un de l'autre, ont quelque chose de commun, d'autant que tous les deux jouent un « rôle de croissance » et exercent une profonde influence sur la société[469]. D'un autre côté, John Kenneth Galbraith, keynésien états-unien, remarque ce même caractère et le formule comme *planning system* (système planificateur) dans son ouvrage titré *Le Nouvel État industriel*. Il prétend du reste que dans le monde de l'après-guerre, l'exigence de *planification*, de *spécialisation* et d'*organisation* augmente d'autant plus que l'application de la technologie à l'industrie se multiple. Tant que l'aide de l'État est indispensable pour l'investissement massif, cette dernière s'accompagne d'une division du travail et d'une spécialisation plus complexes dans le processus de production lui-même, de sorte qu'il faut de l'organisation. Celle-ci, caractérisant le système planificateur, attache plus d'importance aux groupes de spécialistes plutôt qu'à l'individu. Une telle organisation dirigée et ménagée non pas par un patron autocrate tel que Henry Ford mais par le groupe des spécialistes de divers domaines (la production, le marketing, la publicité, l'ingénierie, le droit, la comptabilité, etc.), ce groupe que

[469] Henri Lefebvre, *De l'État I*, Paris Union Général d'Éditions, 1976, p. 71.

Galbraith appelle « technostructure[470]».

Lefebvre est en accord avec cette analyse, en particulier le lien établi entre la technologie et l'État[471]. En fait, il illustre ce lien par l'analyse de la nouvelle organisation de la ville au travers de l'aménagement de l'infrastructure[472]. Or, le fil conducteur des quatre volumes de *De l'État* se trouve ailleurs.

Au début du tome I titré « L'État dans le monde moderne », il pose l'objet de sa théorie de l'État comme suit :

> L'objet, c'est la mondialisation de l'État, donc un *processus* en voie d'achèvement, et pourtant non terminé (il peut y avoir, il y a souvent inscription à l'ONU de nouveaux États). […] Pour autant qu'il y ait *objet*, celui qui d'abord se présente, c'est le « système mondial des États », pour autant qu'il y ait *système*[473].

« La mondialisation de l'État » ou bien « le système mondial des États » tel qu'il le pose comme objet théorique s'explique, d'un côté, par le contexte de la décolonisation et de l'indépendance des pays d'Afrique et d'Asie, qui ouvre à ce que le système de

---

[470] Galbraith définit ainsi la technostructure comme ceci : « si la technologie conduit dans tous les cas à la planification, elle peut, dans ses manifestations les plus élevées, élargir les problèmes et les coûts de la planification jusqu'à les mettre hors des moyens de la firme industrielle. Des contraintes technologiques, et non l'idéologie ou les attraits de la politique, obligeront la firme à rechercher la protection de l'État. […] Mais la technologie n'est pas seulement cause de changement, elle est aussi réponse au changement. Bien qu'elle impose la spécialisation, elle est aussi le résultat de la spécialisation. Bien qu'elle exige une organisation complexe, elle est aussi le résultat de l'organisation ». John Keneth Galbraith, trad. fr. par Jean Louis Crémieux-Brilhac et Maurice Le Nan, « ch. II. Les impératif de la technologie », *Le nouvel État industriel*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1989, p. 59.

[471] Henri Lefebvre, *De l'État III*, Paris Union Général d'Éditions, 1977, p. 305.

[472] Lefebvre, *De l'État I*, *op. cit.,* p. 55. On y trouve les phrases suivantes : « Il ne s'agit donc pas d'une entité abstraite engendrée par les économistes, la *croissance*, mais d'une croissance bien spécifiée, associant celle de l'État à celle de l'économie. Elle se lie aussi à la transformation de l'espace qui se réorganise au cours du XIX[e] siècle dans les grands pays industriels, autour des chemins de fer, des gares, des centres ferroviaires. Les villes anciennes entrent dans le nouveau réseau ou dépérissent. Par la suite, les autoroutes et les aérogares prennent le relais, s'introduisent dans le réseau et le remanient. Un autre remaniement, corollaire du premier, résulte de ce que l'industrie dite lourde (qui comprend l'industrie chimique) peut se déplacer, s'installer lin des sources d'énergie, celle)donnant lieu à des flux spécifiés. Ce qui tend à une réorganisation de l'espace, contrôlée par le pouvoir central (étatique) ».

[473] *Ibid.*, p. 41.

l'État-nation recouvre le monde. De l'autre, en rendant compte, comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, de l'émergence de l'entreprise multinationale et de la mondialisation économique qu'elle provoque, il montre que l'État n'est pas seul acteur à dominer le monde : « Une nouvelle division du travail s'esquisse à l'échelle mondiale, une répartition nouvelle des forces productives, donc une modification des espaces à l'intérieur du marché mondial, sous la pression des firmes dites supranationales ». En prenant en exemple l'entreprise IBM, il montre qu'elle sous-traite la production matérielle et le travail manuel aux pays étrangers et qu'elle garde le secteur de la gestion sur son sol d'origine. Il en conclut qu'il y a une stratégie de passage de l'industrie lourde à de nouveaux secteurs d'exploitation comme « les loisirs, le tourisme et les chaînes d'hôtels, la « matière grise », l'informatique, etc.[474] ». — peut-être, sommes-nous en présence de ce qui va être appelé, après d'autres évolutions, « capitalisme cognitif » pour reprendre l'expression de Yann Moulier-Boutang.

Il y a donc un double processus contradictoire dans la mondialisation, d'un côté, porté par le système des États, de l'autre, par l'entreprise multinationale. À partir de ce constat, Lefebvre entreprit de penser le devenir du monde. Partant de là, la définition qu'il donne à « la mondialisation de l'État » peut être éclaircie :

> La « « mondialisation de l'État » ou « système mondial des États » ne signifie pas : établissement d'une économie planifiée à l'échelle mondiale, fondation d'un État unifié mondial. Au contraire : Ces mots veulent dire : généralisation des hiérarchies et des rapports de domination, de dépendance, d'exploitation[475].

---

[474] *Ibid.,* pp. 77-78.
[475] Henri Lefebvre, *De l'État III, Le mode de production étatique,* Paris, Union Général d'Éditions, 1977, p. 267.

Ainsi Lefebvre nous interdit d'entendre dans l'expression « mondialisation de l'État » la domination simplifiée de l'État universel ou de l'économie unique. Il refuse également la thèse d'un capitalisme monopolistique d'État adoptée par le parti communiste français d'alors, selon laquelle il y a une alliance et une complicité entre une fraction des grands capitalistes et une poignée de hauts fonctionnaires qui mènent le monde. Parce que l'économie et la politique possèdent respectivement une rationalité stratégique qui ne peut jamais se réduire à la théorie du capitalisme monopolistique d'État.

La question est donc de savoir comment articuler les deux processus de mondialisation, sans les réduire l'un à l'autre. L'interrogation sur la mondialisation de l'État a un sens plein, sous la condition que nous la pensions par rapport à la problématique de la production de l'espace, parce qu'ils produisent et changent simultanément les espaces mondiaux et nationaux. Ainsi Lefebvre saisit que l'espace étatique s'apprête à se déchirer face à la mondialisation économique : « Les États-nations se trouvent pris entre la tendance aux différences régionales et locales d'une part —— et d'autre part, les unités et entités supranationales, le marché mondial lui-même[476] ». La production de l'espace étatique n'implique pas seulement les relations hiérarchiques des États, mais aussi la (re)production de l'espace local tel que la ville et la campagne, à savoir l'espace intra-national.

Pour clarifier la singularité d'une telle orientation, il faut la comparer avec deux autres théories presque contemporaines : « l'analyse des systèmes-monde » fondée par Immanuel Wallerstein et « l'hypothèse de la ville-monde », par John Friedmann. La

[476] Lefebvre, *De l'État I*, *op. cit.,* p. 80.

première critique à la fois la théorie marxiste du développement et sa version libérale (formulé par l'économiste américain Walt Whitman Rostow) — qui prennent l'État-nation pour l'unité élémentaire de son analyse — pour y substituer l'autre cadre théorique dans lequel le monde est économiquement constitué par l'enchaînement des marchandises et politiquement composé de trois sphères — le centre, la semi-périphérie, la périphérie — dans lesquels les États-nations sont classés et ses relations sont strictement hiérarchisées. Elle crée aussi la notion de l'*État hégémonique* et la situe dans les pays relevant du centre pour analyser ce qui dirige le monde dans le processus historique[477]. Cette notion n'existe pas chez Lefebvre. En revanche, il met davantage l'accent sur le domaine urbain comme sur l'intra-national.

La seconde, basée sur l'hypothèse ou le paradigme de la ville-monde, est élaborée au contact du domaine de la sociologie urbaine des années 1980. Adoptant les connaissances fournies par Barnet et Müller ainsi que par l'analyse des systèmes-monde, Friedmann développe sa théorie sur l'urbanisation. Son avantage « consiste dans sa capacité d'intégrer ce qui serait, sans cette hypothèse, les recherches disparates et divergentes — le marché du travail, la technologie de l'information, la migration internationale, les études culturelles, le processus de la construction de la ville, l'emplacement pour l'industrie, la formation des calasse sociales, la privation massive (*massive disempowerment*), et la politique de la ville — dans un seul métarécit[478]». En outre, en se focalisant sur la ville où cette nouvelle économie mondiale s'implante, l'hypothèse de Friedmann la considère comme le nœud des économies régionales,

[477] Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, University of California Press, 2011(1980), ch. 2.
[478] John Friedmann, 'Where we stand: a decade of world city research', in Paul Knox and Peter Taylor (eds) *World Cities in a World-System*, New-York: Cambridge University Press, pp. 21-47, p. 43(c'est nous qui traduisons).

nationales, mondiales. Partant de ce cadre théorique, Sassen, dans *La ville globale*, démontre que l'évolution des villes des pays développés — en particulier, New York, Londres, Tokyo — se caractérise par la transition de l'industrie lourde aux « services pour les producteurs » (*the producer services*) qui a pour but de satisfaire la demande des services des entreprises (le droit, la comptabilité, l'assurance, etc.)[479].

Or, même si l'hypothèse de la ville-monde contribue à analyser la reconfiguration de l'économie mondiale au travers des réseaux villes-mondes, il reste à s'interroger sur le rapport qu'elles entretiennent avec les États. Dès lors, comme Niel Brenner le dit, « les recherches de la ville-monde présupposent en grande partie la conception du « jeu à somme nulle » de l'échelle spatiale qui conduit à mettre l'accent sur le déclin de l'État territorial à l'heure de la globalisation intensifiée[480] ».

En effet, Lefebvre dit que « l'État peut seul prendre en charge le traitement de l'espace « en grand »[481] », en précisant que son contrôle, assorti de l'organisation de son espace et de la régularisation du flux de capital, s'impose sur un terrain extrêmement étendu : de la construction du réseau de transport comme le chemin de fer, l'autoroute, le canal, l'aéroport, etc., en passant par l'aménagement du territoire en tant que celui de l'environnement bâti, ainsi que par la gestion des ressources d'énergie comme le carburant, l'électricité, le nucléaire, etc[482]. Voilà ce qui marque la singularité de Lefebvre par rapport auxdites théories. Il est le temps de regarder de plus près son

---

479 Saskia Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton: Princeton University Press, 2nd edition, 2001, ch. 2.

480 Neil Brenner, 'Global Cities, Glocal States: Global City Formation and State Territorial Restructuring in Contemporary Europe', *Review of International Political Economy*, 5/1, 1997, 1-37, p. 3 (c'est nous qui traduisons).

481 Henri Lefebvre, *De l'État IV, Les contradictions de l'État moderne,* Paris, Union Général d'Éditions, 1978. p. 298.

482 Des domaines que l'État gère — tels que le flux des capitaux, l'énergie, l'information —, l'article publié comme un digeste de *De l'État* parle à plusieurs reprise : Henri Lefebvre, « A propos d'un nouveau modèle étatique », *Dialectiques* n° 27, 1979, pp. 47-55.

contenu lui-même. Nous l'examinerons, en se focalisant sur deux points : la question de l'échelle et la dialectique de l'intégration-désintégration.

(b) La question de « l'échelle » et la dialectique de « l'intégration-désintégration »

S'interroger sur la production de l'espace étatique, cela signifie pour Lefebvre, l'effort de le comparer avec l'espace local tels que la ville et la campagne et à celui de l'espace mondial où se situe l'activité économique, et de saisir la superposition de ces espaces hétérogènes ainsi que la configuration du monde qu'elle détermine. Ayant posé l'objet de sa théorie de l'État dans le tome I de *De l'État*, Lefebvre introduit le concept d'échelle dans le chapitre intitulé « méthode » du tome II et explique son implication :

> La question d'échelle, aujourd'hui, se situe donc au départ – au fondement si l'on veut – de la lecture des textes et de l'interprétation des faits. Les résultats dépendent de l'échelle choisie comme initiale ou essentielle. Par exemple, le niveau régional – ou celui d'un État subordonné au sein du système mondial. (…) Ce problème du changement d'échelle semble général et commun à toutes les recherches opérant sur des morphologies hiérarchiques stratifiées[483].

La question de l'échelle pourra se résumer, somme toute, en l'analyse des tronçons « des morphologies hiérarchiques stratifiées » composés d'échelles différentes (urbaine, régionale, nationale, mondiale). C'est dans cette conception que se trouve la continuation de la théorie de l'espace, puisque Lefebvre introduit l'échelle mondiale en tant qu'espace du capital, ainsi que celle de l'État, porteur du territoire national dans

[483] Lefebvre, *De L'État II*, *op. cit,* pp. 68-69.

l'échelle urbaine qu'il a étudié dans ses livres précédents. Autrement dit, c'est par le biais de l'échelle, que le concept de production de l'espace étend sa portée de l'intra-national à l'international.

Ce concept d'échelle, considérant le territoire urbain comme étant le lieu stratégique que l'État occupe pour réaliser sa reformulation institutionnelle et spatiale, inspire à Brenner une série d'articles qui ont pour but d'analyser « l'étatique (*Statehood*) » — c'est-à-dire ce qui caractérise et définit l'État —, par rapport au capitalisme contemporain. Il y souligne que le territoire urbain n'est pas seulement une sous-unité d'administration de l'État, il est aussi la preuve que le changement de la politique de la ville joue dès les années 1980 un rôle important dans l'étatique (qui porte sur ses institutions et sa géographie).

En se référant à Harvey[484], il caractérise ce changement par la transition de la politique économique du keynésianisme à celle du post-keynésianisme. Durant les années 1960, la première est adoptée par la plupart des pays européennes qui, sous la forme d'une administration uniforme concernant le territoire, mobilisent la politique spatiale de redistribution et étendent la croissance industrielle de la ville aux régions périphériques en voie de développement afin de réduire les inégalités territoriales. Toutefois, dès les années 1980, au fur et à mesure que le déclin de l'industrie de la ville, la crise de l'État-providence, l'intégration de l'Europe, la globalisation économique sont petit à petit exposées en plein jour, cette politique est abandonnée par les décideurs politiques, de sorte qu'au nom du « gouvernement de la ville par l'entrepreneur (*entrepreneurial urban governance*) », ceux-ci, se situant aux niveaux

[484] David Harvey, « L'urbanisation du capital », *Géographie et capital, vers un matérialisme historico-géographique*, Paris, Syllepse, pp. 111-140.

locaux, régionaux ou nationaux, concentrent leurs efforts en faveur du développement économique à partir des initiatives qui leur sont soumises et non plus suivant des projets centralisés. Cette reconfiguration des capacités productives et d'investissement va de pair avec les territoires globalement compétitifs. Dans le même temps, ils occupent une place particulière pour l'administration étatique capable de négocier les arrangements institutionnels afin de renforcer leur compétitivité. La politique spatiale ainsi décrite est aussi promue par le discours néolibéral accentuant la croissance déterminée par le marché, la flexibilité, etc[485].

En se fondant sur ce contexte et en liant le concept de « dénationalisation » (Sassen) à celui d'échelle, Brenner récapitule la situation contemporaine :

> l'État est aujourd'hui en train d'être « dénationalisé » à la condition que les niveaux régulateurs supranationaux, régionaux et locaux urbains, assument un rôle plus important dans un gouvernement socio-économique. À une échelle, les États répondent à la globalisation économique par la construction de blocs d'économie supranationale comme EU, ALÉNA (Accord de libre-échange nord-américain), ANASE (Association des nations de l'Asie du SUD-EST), etc.. À une autre, l'échelle infranationale, les États délèguent et décentralisent les aspects essentiels que leurs gouvernements possèdent aux niveaux régional et local, qui sont mieux situés, à la fois stratégiquement et géographiquement, pour promouvoir la compétitivité de leurs villes et régions en tant qu'emplacement industriel dans l'économie globale[486].

En un mot, le changement de l'économie mondiale produit l'espace étatique qui lui correspond et cette nouvelle échelle implique le réagencement des échelles

---

485 Neil Brenner, *New State Spaces, Urban Governance and the Rescaling of Statehood*, Oxford: Oxford university press, 2004, pp. 2-3.

486 Neil Brenner, "Global, Fragmented, Hierarchical: Henri Lefebvre's Geographies of Globalization", *Public Culture* 10, no. 1, 1997, pp. 137-169, p. 156.

supranationales (régionales) et intra-nationales (locales et urbaines) qui l'entourent. Nous soulignons ici que le nœud de ce réagencement réside dans le processus d'urbanisation. En d'autres termes, la transformation de l'État causée par la globalisation passe par l'urbanisation. Pour examiner cette implication, il faut savoir comment ce processus se place dans *De l'État*. Pour ce faire, il est utile de retracer, d'abord, sa théorie de la ville et puis de le relier à la théorie de l'accumulation du capital qui s'élabore dans cet ouvrage.

En interprétant un des facteurs économiques de l'urbanisation comme étant une transformation du circuit de la chose (mobilier) en celui de l'espace (immobilier), transformation du premier (le bien producteur) en second (la terre) afin d'esquiver la crise de l'accumulation du capital, Lefebvre énonce que le capital peut *survivre*, « *en occupant l'espace, en produisant un espace*[487]». En réalité, cette urbanisation se développant inégalement, l'écart entre le centre et la périphérie s'accroit. Cela s'illustre par trois domaines : le redéveloppement du centre historique (les quartiers des Halles et du Marais) ; la construction des pavillons dans les régions périurbaines (se voit après la Première Guerre mondiale) ; l'extension des banlieues au travers de l'édification de grands ensembles. Certes, il est absurde de nier la modernisation de la société portée par une telle urbanisation. Mais nous avons vu dans le précèdent chapitre, en se référant à l'ouvrage de Kristin Ross, qu'il y a un aspect négatif dans ce processus, appelé « la seconde hausmannisation », celui de la vague d'exclusions par le développement urbain, qu'il implique. Il s'ensuit que les grands ensembles qui, au début, étaient des locations pour résoudre la question du logement d'alors, deviennent un « vertical bidonville »

---

[487] Henri Lefebvre, *La survie du capitalisme, la reproduction des rapports de production*, Paris, Anthropos, 2002 (1973), p. 15.

habité par des travailleurs migrants.

Dans *De l'État*, Lefebvre se focalise sur la formation du centre et de la périphérie par rapport aux questions de l'accumulation du capital et de la reproduction élargie, en reprenant la controverse entre Vladimir Ilitch Lénine et Rosa Luxemburg. Cette reprise, annoncée dans le tome I de *De L'État*[488] et abordée dans deux chapitres du tome II (dont le sous-titre est « De Hegel à Mao par Staline (la théorie « marxiste » de l'Etat) ») respectivement consacrés aux deux penseurs[489], se conclut dans le tome III sous-titré « le mode de production étatique (en abrégé MPE) ».

Lefebvre pense qu'il y a une limite dans la théorie de l'impérialisme de Lénine, car, même si « l'oligarchie financière » — qui résulte de la fusion entre le monopole du capital industriel et celui du capital bancaire — est liée à la guerre impériale entre les pays développés pour le partage du monde, elle n'est jamais l'ultime phase du capitalisme. Il est clair qu'elle ne peut pas expliquer la croissance économique après la Seconde Guerre mondiale, en particulier la montée en puissance des entreprises multinationales.

Par contre, Lefebvre adhère à l'explication luxemburgiste de l'accumulation du capital et de la reproduction élargie, selon laquelle le capitalisme ne peut pas, voire ne veut pas, se borner à la simple reproduction du capital mais l'élargir. Luxemburg pense que ce qui s'apparente à l' « accumulation primitive » (dont Marx explicite le mécanisme, à savoir l'expropriation violente des terres des communautés paysannes pour le passage du féodalisme au capitalisme) a lieu entre les métropoles (le monde

488 Lefebvre, *De l'État I*, *op. cit*. p. 83.
489 Lefebvre, « Rosa Luxemburg, l'accumulation du capital et le mode de production capitaliste » et « Lénine et léninisme », *De l'État II*, *op. cit*, pp. 305-328, pp. 329-364.

capitaliste) et les colonies (le monde non capitaliste). En appréciant ce schème du centre-périphérie, Lefebvre, quant à lui, la reformule comme le mouvement dialectique de la désintégration-intégration[490]. Mais il y a une différence entre Luxemburg et lui, en ceci qu'il voit cette dialectique élargie jusque dans l'espace intérieur de l'État : « Le processus dialectique « désintégration-intégration », jouant sur l'opposition « centre-périphérie » n'atteint pas seulement les aires coloniales et semi-coloniales. Il s'étend au sein des métropoles : aux campagnes et à l'agriculture, à l'artisanat, à la ville historique. Ce que n'a pas vu R. Luxemburg[491] ».

En d'autres termes, l'urbanisation se situe au carrefour où se croise le double processus de valorisation du capital et d'« intégration-désintégration » de l'espace social. Du point de vue actuel, son analyse a quelque chose de semblable au concept de « accumulation par dépossession » de David Harvey[492] ou à la considération de Daniel Bensaïd sur la privatisation du monde à partir des articles de Marx (notamment « Débats sur la loi relative au vol de bois » qui racontent comment le bien commun tel que les bois se transforme en objet privilégié par l'introduction de la priorité privée)[493],

---

[490] Lefebvre écrit ainsi : « ces périphéries voient leurs structures (économiques, sociales, politiques) *désintégrées* par l'action du capitalisme qui réalise la plus-value sur le marché mondial, et sont partiellement *intégrées* au capitalisme par les investissements et la montée d'une bourgeoisie locale (nationale ou « comprador », comme on a dit dans la deuxième moitié du XX[e] siècle) ». *Ibid.,* p. 310.

[491] Lefebvre, *De l'État III*, *op. cit.,* p. 119. Cette formulation concernant le rapport entre la violence et la formation de l'espace social est également considérée comme une réponse à la question déjà posée dans *La production de l'espace* où en écrivant que l'espace étatique se constitue par la formation du marché nationale et la « monopolisation de la violence » (que Max Weber emploie pour définir l'État), Lefebvre pose la question à résoudre : « Le rapport reste à déterminer entre la croissance économique « spontanée », l'intervention de la violence, et leurs effets respectifs. Dans cette hypothèse, les deux « moments » ont conjugué leurs effets pour *produire un espace* : celui d'un État-nation. Celui-ci ne peut se définir ni par une substantialité personnaliste, ni par une pure fiction (un « centre spéculaire ») idéologique. Il a un autre mode d'existence, défini par son rapport avec un espace. Reste enfin à étudier aujourd'hui la connexion de ces espaces avec le marché mondial, l'impérialisme et les stratégies, les firmes multinationales et leurs aires », Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 4[e] édition, 2000(1974), pp. 133-134.

[492] David Harvey, *Le nouvel impérialisme*, trad. fr. par Jean Batou et Christakis Georgiou, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010, pp. 173-181.

[493] Daniel Bensaïd, *Les dépossédés, Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, Paris, La Fabrique, 2007.

même si leurs contextes historiques sont différents (la crépuscule du keynésianisme et la domination néolibérale mise au jour).

De toute façon, par rapport à ces évolutions et « involutions » urbaines, Lefebvre revendique le « droit à la ville »[494] qui est l'accès au centre de la ville, à la fois physiquement et matériellement. Dans le même temps, il remet en cause les frontières entre la propriété et le commun. Il pose en définitive la question de la « philosophie sociale ». À l'heure de l'économie mondialisée où les relations entre le centre et la périphérie ont tendance à s'internaliser dans l'espace étatique des pays développés, la référence au *droit à la ville* figure, soit avec Lefebvre ou soit sans lui[495]. Dans le contexte où il en parle, ce droit a un quelque chose d'utopique. Il en va de même pour la situation actuelle. Mais il est l'utopie toujours plus « imminente ».

---

[494] Lefebvre ne parle de ce droit que quand les développements de la ville et de la vie sociale deviennent contradictoires. Cette contradiction se manifeste sur le terrain sous forme de ségrégation. Ainsi, avec le « droit à la différence », Lefebvre conçoit ce droit pour compléter la Déclaration des droits de l'homme : « Les gens sont dispersés, surtout les travailleurs, éloignés des centres urbains. Ce qui a dominé cette extension des villes, c'est la ségrégation économique, sociale, culturelle. La croissance quantitative de l'économie et des forces productives n'a pas provoqué un développement social, mais au contraire une détérioration de la vie sociale. Les banlieues sont des villes éclatées et ruralisées. Il ne s'agit pas seulement de Paris. L'urbanisation de la société s'accompagne d'une détérioration de la vie urbaine : éclatement des centres, désormais privés de vie sociale – gens répartis ségrégativement dans l'espace. Il y a là une véritable contradiction. Je l'appelle une *contradiction de l'espace*. D'un côté, la classe dominante et l'Etat renforcent la ville comme centre de puissance et de décision politique – de l'autre, la domination de cette classe et de son Etat fait éclater la ville.
C'est en pensant à ces habitants des banlieues, à la ségrégation, à l'isolement, que je parle dans un livre du « droit à la ville ». Il ne s'agit pas d'un droit au sens juridique du terme, mais d'un droit semblable à ceux qui sont stipulés dans la célèbre Déclaration des droits de l'homme, constitutive de la démocratie. Ces droits ne sont jamais littéralement accomplis, mais on s'y réfère toujours pour définir la situation de la société. La Déclaration des droits de l'homme a été complétée par les droits de la femme, de l'enfant, etc. J'ai proposé d'ajouter à cette liste : « le droit à la ville », et aussi le « droit à la différence », en pensant aux différentes ethnies et aux différents peuples qui constituent, dans l'espace, les sociétés modernes et la société à l'échelle planétaire», Henri Lefebvre, « Espace et politique », *Le droit à la ville, suivi de Espace et politique*, « Points », Anthropos, 1968 et 1972, pp. 258-259.
[495] David Harvey, trad. fr. par Cyril Le Roy, Nicolas Vieillescazes, Clémence Garrot et Joséphine Gross, *Le capitalisme contre le droit à la ville, Néolibéralisme, urbanisation, résistances*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011 ; Christian Schmid, "Henri Lefebvrem the right to the city, and the new metropolitan mainstream", in Neil Brenner, Peter Marcuse and Margit Mayer (eds.), *Cities for People, Not for Profit: Critical Urban Theory and the Right to the city*, New York: Routledge, 2012, pp. 42-62; Ana Sugranyes, et Charlotte Mathivet (dir.) *Villes pour toutes et tous. Pour le droit à la ville, propositions et expériencs*, Santiago du Chili, Habitat International Coalition, 2011.

*

Partant de certaines observations sur la situation actuelle, nous ferons quelques remarques pour la décrire même brièvement par les concepts des deux penseurs que nous avons essayé de comprendre jusqu'à ici. Ces remarques ne sont qu' « hypothétiques », c'est-à-dire ouvertes et destinées à être plus développées dans l'avenir.

Après la crise des *subprimes*, on parlait de la « fin du capitalisme ». Du moins, il nous semblait que ce que l'on entend par néolibéralisme (le fondamentalisme du marché économique) se voyait reculer devant cet échec. En effet, en prétendant lutter contre les inégalités accrues, les partis progressistes arrivent au pouvoir —du moins, au Japon, en France, aux États-Unis. Mais on se demande aujourd'hui s'il y a quelque changement notable… Bien sûr, la personnalité ou la « bonne volonté » des hommes politiques n'est pas en cause. Ce que nous pouvons penser du point de vue établi jusqu'à ici, c'est que cela est insuffisant. Pour un vrai changement, il importe de transformer les appareils d'État, dans lesquels les institutions néolibérales sont matériellement incarnées, parce qu'une fois mises en œuvre, celles-ci ne sont pas automatiquement dégagées par le changement du pouvoir.

Nous savons que la situation devient plus compliquée par rapport à celle de Poulantzas. Plus de cinquante pour cent des actes législatifs passent par le Parlement européen et d'autres institutions européens. Par l'intermédiaire de ce dispositif, selon les auteurs de *La Nouvelle raison du monde*[496], la politique néolibérale s'encastre dans

[496] Pierre Dardot et Christian Laval, *La Nouvelle raison du monde, essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte/Poche, 2010, ch. 11.

les pays européens. Cette médiation de l'organisme supranational marque la spécificité de l'implantation des idées néolibérales, qui se distingue de celle des États-Unis et de l'Angleterre (effectuée par Ronald Reagan et Margaret Thatcher). D'où vient la contradiction entre souveraineté nationale et ordre supranational. Nous est avis qu'il faut penser espace et échelles. Il s'agit pour ce qui est de l'Union Européenne de « rééchelonner » et de « surdéterminer » l'espace politique et social morcelé parce que différents pays, par la transformation des appareils idéologiques, économiques, politiques dans chacun de ces dits pays.

Passons au Japon, dont le département Fukushima a subi le 11 mars 2011 une triple crise —le tremblement de terre, le tsunami, l'accident de la centrale nucléaire. Avant et après le retour au pouvoir du parti conservateur en décembre 2012, des centaines de milliers de citoyens se massent devant le Diète pour exprimer leur volonté de créer un pays sans centrale nucléaire. Si nous ne nous enfonçons pas dans une discussion technique (et technocratique), sans issue à ce propos, nous nous demandons comment réaliser cette volonté politique qui surgit à la suite d'événements catastrophiques. Nous prenons avec sérieux la stratégie proposée par Poulantzas : l'articulation du mouvement extraparlementaire avec le parlement. Mais, force est de constater que la situation n'est pas favorable à cette constitution du peuple, parce qu'il y a la puissance du « lobby nucléaire » et que TEPCO, entreprise monopolistique de l'énergie, maintient un réseau d'influence dans l'organisme étatique tel que le ministère de l'économie-industrie ainsi que dans les milieux des affaires, les médias de masse et le monde savant.

En outre, il nous semble que le gouvernement existant utilise une manipulation

« classique » pour apaiser cet antagonisme : le transfert du conflit de l'intérieur vers l'extérieur. C'est pourquoi il attise le sentiment d'insécurité de son peuple contre la Chine et la Corée du Nord et renforce les relations militaires avec l'États-Unis. Cette démarche n'est pas sans défaut : les bases militaires des États-Unis au Japon demeurent concentrées sur le département de l'Okinawa (environ soixante-dix pour cent) ; les concessions dans le cadre des négociations du Traité de Partenariat Trans-Pacifique, s'il état conclu, risquent de causer des dommages profonds au secteur de l'agriculture et par voie de conséquence d'approfondir l'isolement du Japon dans le concert des nations asiatiques

Tout au contraire, il faut penser et agir sur le fond des processus de précarisation à l'échelle intra-nationale. Dans les pays d'Asie tels que la Chine, la Corée du Sud et le Japon, l'inégalité dans le dynamisme économique entre les villes augmente. Ceux qui en subissent les conséquences sont les « citadins ». Aussi, les luttes doivent être menées à l'échelle locale pour atteindre l'échelle régionale.

Conclusion

> *« C'est seulement la question « où ?» qui fait surgir en moi le concept d'espace. « Où ?» est une question universelle, valable pour tout lieu sans distinction, mais ce où est cependant déterminé. L'universalité de l'espace est donc en même temps impliquée dans la détermination du lieu ; mais c'est justement pour cela que le concept universel de l'espace n'est un concept réel qu'à la condition d'être relié à la détermination du lieu* ».
>
> Ludwig Feuerbach,
>
> *Principes de la philosophie de l'avenir.*

En empruntant l'expression à l'historien anglais Hobsbawm, nous avons dit en introduction de nos études que Lefebvre vit dans « l'âge des extrêmes » entre la société totalitaire et la société démocratique (de consommation). Après avoir cheminé tout du long de sa pensée, nous avons la conviction d'être face à un témoin singulier de son siècle impitoyable mais « opulent ». Même s'il est d'un temps ambivalent (sinon schizophrénique), il n'en est pas moins un des plus grands visionnaires. Aussi, pouvons-nous ici faire l'inventaire des connaissances acquises par son truchement.

Qu'est-ce que le communisme ? Il est « l'idée » sur laquelle un pan de la philosophie contemporaine, par exemple Alain Badiou et Slavoj Zizek, s'interroge et se

réinterroge. Mais nous avons vu dans le chapitre I qu'il est aussi une manière d'agir et de vivre, pour ainsi dire une idée *vécue*. Sa force vive porte sur des dimensions individuelles et sociales. Il ne peut donc pas se passer d'être un lieu de croisement et de confrontation : entre littérature (Breton) et philosophie (Lefebvre), entre la tradition française de la philosophie (spiritualisme) et les jeunes communistes des *Philosophies* (matérialisme dialectique), ainsi qu'entre la critique amère de la philosophie universitaire (Politzer-Nizan) et les considérations théoriques et politiques sur le nazisme (Lefebvre-Guterman). Il est enfin un mouvement qui fait écho à la volonté des jeunes intellectuels de changer la vie, d'où la *vie quotidienne* en tant qu'objet théorique. Elle ne se limite pas à l'opposition entre la vie matérielle (économie) et la vie spéculative (philosophie). Plutôt, elle se situe au carrefour des deux. Lefebvre la prend, mais l'analyse de l'intérieur, pour la transformer.

Quel statut philosophique peut-on donner à cette pensée ? Nous avons vu dans le chapitre II sa réponse au travers de Châtelet et sa conception du dépassement de la philosophie, en d'autres termes, la métaphilosophie. Celle-ci conserve les concepts que la philosophie a conquis. En même temps qu'elle les développe et les « dépasse » pour changer la réalité sociale. Cela ne veut ni dire sa subordination à la réforme sociale ni son renfermement sur elle-même. Il montre ce double refus dans sa lutte à la fois interne puis externe contre le PCF. En d'autres termes, la métaphilosophie part des concepts et les réalise pour créer une nouvelle humanité. C'est ainsi que la philosophie exerce son effet sur le monde extérieur.

Toutefois, cette puissance d'agir de l'homme se retourne contre lui-même. Elle est ce que Sartre et Lefebvre appellent « aliénation ». Pour l'examiner, nous avons pris sa

théorie actuelle établie par Franck Fischbach, selon laquelle il existe en elle deux sens : la perte du sujet dans l'objet et la séparation du sujet d'avec l'objet (le monde). Dans le chapitre II, nous avons noté que l'aliénation sartrienne ne les recouvre pas et que Lefebvre la rend proche du second, c'est-à-dire, qu'il la situe dans l'expérience de la privation (la privatisation) de l'objet-monde. Dans le traité de la vie quotidienne, Lefebvre refuse de la considérer comme appartenant à l'homme générique mais reste dans un lien entre aliénation et désaliénation. Cependant, au fur et à mesure que ses recherches avancent et lui fournissent la connaissance de la réalité urbaine, ce schème se retire en arrière-plan. En lieu et place, il remet en lumière le concept d' « appropriation ». Il signifie ni la désaliénation ni la reprise de l'essence humaine mais la création de la vie sociale par l'acte d'habiter et d'occuper l'espace. Nous avons, d'ailleurs, démontré dans le chapitre IV qu'il n'a rien à voir avec l'humanisme critiqué par Althusser dans son anti-humanisme théorique.

Parallèlement à son dialogue avec Debord sur la Commune de Paris, vu dans le chapitre III, il donne une nouvelle perspective à la stratégie politique : la révolution urbaine. Son appréciation favorable aux proudhoniens pour leurs idées de fédération et de décentralisation s'enchaîne, nous semble-t-il, avec ses considérations sur les échelles de niveau, urbaines (intra-nationales), nationales, mondiales (supranationales), vues au chapitre V. En d'autres termes, chez lui, la pratique politique de l'émancipation est inséparable du réagencement de ces échelles. Cette perspective lui permet en outre de s'éloigner de l'historicisme (Althusser des années 70) et du relativisme radical (Baudrillard). Le sens de l'histoire n'est possible que par l'intermédiaire de la problématique de l'espace. Seulement dans cette condition, la fin de l'histoire est

reportée et différenciée. L'histoire reste ouverte.

Si l'œuvre de la philosophie consiste à remettre en cause l'origine et le fondement de ce qui constitue notre monde afin de dessiner et de modifier la ligne de partage entre le possible et l'impossible, alors l'essai de Lefebvre de refonder la philosophie (la métaphilosophie) — au travers des idées de la vie quotidienne, de l'urbain, de l'espace, de l'échelle et tout ce dont nous avons traité —, c'est précisément pour nous le travail philosophique. Au terme de nos études, nous ne pouvons que constater que sa pensée reste vivante, qu'elle garde toute sa puissance dans le jeu du futur. Parce qu'elles n'y portent pas de « jugement dernier », bien au contraire, elles mettent en lumière le moment philosophique de Henri Lefebvre et ce qu'il a impulsé dans la pensée actuelle.

En guise de conclusion, nous penserons philosophiquement le possible que permettent d'entrevoir les trois axes lefebvriens. Après avoir (temporairement) fini avec les théories de l'espace et de l'État, Lefebvre revient sur le thème de la vie quotidienne qui donnera sa naissance à troisième tome en 1981. Comme il le dit dans un entretien lors de sa publication, des continuités avec les tomes précédents s'y perçoivent : « il ne suffit pas de prétendre saisir le quotidien, encore faut-il, pour vraiment le connaître, vouloir le transformer[497] ». À identiques à la démarche antérieure, les nouvelles recherches visent à faire surgir « l'extraordinaire de l'ordinaire », en d'autres termes, le surréel du réel. La connaissance de la vie quotidienne n'est pas tel ou tel savoir à accumuler mais d'en saisir de l'intérieur la scansion. Dans cette orientation, Lefebvre insère un nouvel élément : la « rythmanalyse ». Ce mot se trouve pour la première fois

497 Henri Lefebvre, « Henri Lefebvre philosophe du quotidien », interview d'Olivier Corpet et Thierry Paquot, Le Monde, 19 décembre 1982.

dans *La psychanalyse du feu* de Gaston Bachelard en 1938[498].

Les études sur le rythme sont déjà annoncées dans *La production de l'espace* en vue de compléter son analyse par celle du temps[499]. Elles s'approfondiront dans son ouvrage posthume, *Eléments de rythmeanalyse*. Avant d'être déconcerté par le néologisme, il faut constater la continuation des travaux précédents. Ce qui est déterminant, c'est le concept de répétition[500]. La rythmanalyse n'en est qu'une reformulation. Lefebvre a déjà posé la question fondamentale dans les recherches sur la vie quotidienne en 1968 : « Comment confronter la vision du devenir, d'Héraclite à Hegel et à Marx, et le fait crucial de la répétition ? » Et, dans les *Éléments de rythmanalyse* : « Pas de rythme sans répétition dans le temps et dans l'espace, sans *reprises*, sans retours, en bref sans **mesure**. Mais il n'y a pas de répétition absolue, à l'identique, indéfiniment. D'où la relation entre la répétition et la différence. Qu'il s'agisse du quotidien, des rites, des cérémonies et des fêtes, des règles et des lois, il y a toujours de l'imprévu, du neuf qui s'introduit dans le répétitif : de la différence (*Sic*)[501]».

Comment passer d'une *habitude* à l'autre ? Quelle est la différence entre un événement et sa *puissance* (n) propagée dans le temps ? Les questions posées par Bergson et Deleuze relèvent de la même problématique. Citant la phrase de Pascal

---

498 Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, coll. « folio », 1992(1938).
499 Lefebvre, *La production de l'espace*, op. cit., pp. 138-139.
500 Lefebvre n'utilise pas simplement le mot « répétition » pour caractériser la banalité, la routine de la vie quotidienne. Il en détache philosophiquement l'importance dans l'ouvrage de Nietzsche, qui a pour objectif de critiquer l'utilisation de sa pensée à droite (dont le représentant est Pierre Eugène Drieu La Rochelle) : « Il est remarquable que pour toute une série de philosophes et d'écrivains (citons seulement Kierkegaard, Bergson, Marcel Proust), le problème fondamental ait été celui de la répétition et de la mémoire. Le problème est réel. Qu'il soit devenu central a caractérisé cette période philosophique ». Henri Lefebvre, *Nietzsche*, Paris, 2e éd, 2003(1939), p. 53.
501 Henri Lefebvre, *Éléments de rythmanalyse : introduction à la connaissance des rythmes* (Préface de René Lourau), Paris, Syllepse, 1991, p. 14.

(« Mettez-vous à genoux, remuez les lèvres de la prière, et vous croirez. »), Althusser démontre « l'*existence matérielle d'un appareil idéologique* ». Il s'agit « des *rituels* » dans lesquels « les « idées » d'un sujet humain » existent ou sont *reconnues*[502]. Si ces gestes répétés jour après jour maintiennent l'idéologie debout, la libération de l'assujettissement s'effectue-t-elle par le changement de ces gestes eux-mêmes ? En ce sens, là où il y a des rituels, il y a comportements répétitifs. Avant et après les événements, révolutionnaires ou catastrophiques, il existe des rituels et des répétitions qui les accompagnent. Dès lors, si, comme Hegel le dit, la lecture de la presse devient un *culte* séculier dans les temps modernes, il en va de même pour l'utilisation du smartphone actuel (on entend dire que les jeunes élèves ont coutume de regarder les réseaux sociaux tels que Facebook, Twitter, etc. dès que leurs yeux sont ouverts).

Les interrogations sur la répétition sont récurrentes en philosophie, où s'inscrivent les rapports entre la vie quotidienne et les rythmes. Quelles sont leurs spécificités ? Elles portent précisément sur « les modalités concrètes du temps social ». Cela donne à la rythmanalyse une dimension organique (la respiration, la circulation du sang et le débit de la parole) comme une dimension sociale. Dans cette optique, Lefebvre introduit le concept de dressage dans le chapitre du même nom des *Éléments de rythmanalyse*, en disant qu'« Il [le dressage] se base sur la répétition. On dresse un être vivant en lui faisant répéter tel acte, tel geste. […] Ainsi, chez nous, *se présenter* ou *présenter quelqu'un* comporte des opérations non seulement stéréotypées mais consacrées : des rites[503] ». En clair, ce mot de dressage a à voir avec le concept de discipline, car

502 Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État (1970) », Sur la reproduction, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 263-306, p. 293.
503 Lefebvre, *Éléments de rythmanalyse*, *op. cit.,* p. 56.

Lefebvre et Foucault décrivent comment les comportements et les gestes *se ritualisent* dans divers types d'espace social (l'école, l'usine, l'hôpital, la caserne, etc.). Si l'on ajoute à cette analyse celle de la normalisation de l'emploi du temps qui est inséparable de l'histoire du capitalisme, elle peut être alors associée aux travaux du marxiste anglais Edward Palmer Tompson, qui est de la même génération que Lefebvre[504]. Ce point renvoie à la théorie de l'État (sur laquelle nous reviendrons plus tard).

En se focalisant sur le rythme, ce que Lefebvre pense spécifiquement de la répétition, ce sont les interférences et interactions entre le temps cyclique (la répétition non-cumulative) et le temps linéaire (la répétition cumulative). Ici, nous soulignons le nouvel objet théorique qu'apporte Lefebvre à la philosophie. Ce n'est pas explicite mais perceptible : les rapports entre l'*ici* et l'*ailleurs*. N'est-ce pas philosophiquement de même importance que les relations entre le même et l'autre ? Par exemple, lors de la guerre du Viêt Nam, réfléchissant sur l' « écran », celui de la télévision et celui du film, qui joue un rôle d'intermédiaire entre la France et le Viêt Nam, le réalisateur Jean-Luc Godard aborde pour la première fois cette question. Lefebvre, quant à lui pense ce même rapport pour établir le répertoire de concepts fondamentaux : le polyrythmie (coexistence des rythmes des corps vivants), l'isorythmie (rythme monotone), l'eurythmie (l'harmonie heureuse), l'a-rythmie (dérèglement (pathologique)).

---

504 Edward Palmer Tompson, trad. fr. par Isabelle Taudière, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, Paris, La Fabrique, 2004. Pour connaître les relations théorique entre les penseurs de la vie quotidienne tel que Lefebvre et Barthes, et les pionniers des études culturelles tels que Richard Hoggart et Raymond Williams, voir : Kristin Ross, « La critique de la vie quotidienne, Barthes, Lefebvre et la culture consumériste », in Céline Pessis, Sezin Topçu et Christophe Bonneuil (dir.), *Une autre histoire des Trente Glorieuses*, Paris, La Découverte, 2013, pp. 267-282, p. 273. Aujourd'hui, on compare la qualité du savoir non-cumulatif de la vie quotidienne avec celle des savoirs « vernaculaires », c'est-à-dire communs qu'André Gorz tire d'Ivan Illich, le moine intransigeant de la contre-modernisation. Selon Gorz, le capitalisme cognitif se nourrit de la prédation de ces savoirs. Voir : André Gorz, *L'immatériel : Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 2003, p. 39 ; Ivan Illich, *La Convivialité*, Paris, Seuil, 1973.

L'époque où Lefebvre analyse le rythme correspond à la montée de la « société de l'informatisation[505] ». Les chapitres du même livre, titrés « La journée médiatique » et « Les manipulations du temps » sont consacrés à la rythmanalyse par rapport la culture de la communication. Le temps public a une tendance contradictoire et ambivalente d'autant plus qu'il devient intensif par l'accélération de l'interactivité et de la mobilité des moyens de communication : la synchronisation et la fragmentation du temps social. Ces effets rebondissent sur les relations entre l'ici et l'ailleurs, en d'autres termes, l'a-rythmie par excellence.

À ce propos, les diagnostics pessimistes formulés par les philosophes de la technique à la française ne manque pas (Jacques Ellul, Paul Virilio, Bernard Stigler, auquel peut être ajouté l'allemand Martin Heidegger qui est plus ou moins leur source). Cependant, s'agit-il de juger telle ou telle pensée technique selon la dichotomie de l'optimisme et du pessimisme[506] ? Laissons l'apologie des nouvelles technologies à la publicité. D'après André Gorz, le critique de la société consumériste, « La publicité appelle chacun à refuser son existence sociale en tant même qu'il est un individu social. Elle est une *socialisation antisociale*[507] ». Il est bien entendu que tout le monde utilise, à un certain degré, les moyens techniques de façon pragmatique. Il s'agit de son usage social et de son effet sur la société. Sous cet angle, d'une part, Lefebvre, quant à lui, énonce dans la préface de la troisième édition de *La production de l'espace social* que les deux tendances, *homogénéisation* et *fragmentation*, de l'espace, se complètent par

---

505 Voir la formulation « officielle » du commencement de l'ère de la société de la communication : Simon Nora et Alain Minc, *L'informatisation de la société : rapport à M. le Président de la République*, Paris, seuil, 1978.

506 Même si l'analyse de Paul Virilio est négative, il ne fait pas doute qu'il est influencé par Les *Eléments de rythmanalyse* et approfondit le rapport entre l'ici et l'ailleurs. Par exemple, voir son essai sur la ville après le 11 septembre : Paul Virilio, *La ville panique : Ailleurs commence ici*, Paris, Galilée, 2003.

507 André Gorz, *L'immatériel*, *op. cit.*, pp. 66-67.

une hiérarchisation, c'est-à-dire la domination sociale et spatiale[508]. D'autre part, dans les *Éléments de rythmanalyse*, en considérant que la « crise » de l'a-rythmmie n'est pas une répétition absolue, il trouve l'issue dans une même répétition : « Tout dérèglement […] des rythmes produit des effets conflictuels. Il détraque et trouble ; il est symptomatique d'un trouble généralement profond, lésionnel et non plus fonctionnel. Il peut aussi produire une lacune, un trou dans le temps, à combler par une invention, une création[509] ».

Laissons en suspens tout ce que nous avons remarqué jusqu'ici, puisque nous avons pour conclusion d'associer ce que nous avons pensé de Lefebvre à ses dernières études sur la vie quotidienne, afin d'esquisser, d'amplifier ce qui est actuel chez lui. Aussi nous prendrons le risque de rendre plus ouvert le possible de sa pensée. Pour ce faire, nous résumerons en quelques points : que la nouvelle élaboration théorique de la vie quotidienne n'est possible qu'après les travaux sur l'espace et l'État ; que les recherches sur le rapport entre la vie quotidienne et le rythme tournent autour du concept philosophique de répétition ; que sa spécificité réside dans le temps sociale qui détermine les relations entre l'ici et l'ailleurs ; que le dérèglement des rythmes sociaux trouve son remède dans la répétition qui en est cause.

---

508 « L'espace de la « modernité » a des caractères précis : homogénéité-fragmentation-hiérarchisation. Il tend vers l'homogène pour diverses raisons : fabrication des éléments et matériaux, — exigences analogues des intervenants —, méthodes de gestion et de contrôle, de surveillance et de communication. Homogénéité mais pas de plan ni de projets. De faux « ensembles », en fait des isolats. Car paradoxalement (encore) cet espace homogène se fragmente : lots, parcelles. En miettes ! Ce qui produit des ghettos, des isolats, des groupes pavillonnaires et des pseudo-ensembles mal reliés aux alentours et aux centres. Avec une hiérarchisation stricte : espaces résidentiels, espaces commerciaux, espaces de loisir, espaces pour les marginaux, etc. Il règne une curieuse logique de cet espace, que l'on rattache illusoirement à l'informatisation. Et qui cache sous son homogénéité les rapports « réels » et les conflits. D'ailleurs, il semble que cette loi ou ce schéma de l'espace avec sa logique (homogénéité-fragmentation-hiérarchisation) ait pris une portée plus grande et atteint une sorte de généralité, avec des effets analogues, dans le savoir et la culture, dans le fonctionnement de la société entière ». Lefebvre, « Préface (1986) », *La production de l'espace*, *op. cit*., pp. XXIII-XXIV.

509 Lefebvre, *Éléments de rythmanalyse*, *op. cit*., p. 62.

Fidèle au mouvement dialectique, la théorisation de la vie quotidienne, de l'espace et de l'État est *inachevée*. La boucle n'est pas bouclée. Le mouvement dans ces trois termes se déploie en spirale. Il témoigne de la continuité de la totalité ouverte que le jeune Lefebvre revendique au nom de « l'homme total » contre la spécialisation et l'extension bureaucratique de la division du travail intellectuel que Max Weber appelle « cage d'acier ». Le mot total n'a rien à voir avec le totalitarisme. Nous rejoindrons ici la perspective donnée par Pierre Lantz en tant que sociologue : « La sociologie ordinaire n'est pas concernée par cette expérience singulière mais par les appartenances collectives. Pour le sociologue, le vécu de tout un chacun dans le monde moderne est insaisissable. C'est pourtant cette saisie qu'a tentée toute sa vie Henri Lefebvre : procéder à une étude critique de ce qui reste quand on extrait du vécu toutes les activités spécialisées[510] ». Comme *La phénoménologie de l'esprit* de Hegel qui, partant de l'expérience immédiate du sensible, montre les échelles de l'entendement, de la raison, etc., Lefebvre revient aux recherches initiales sur le vécu. Suivons ce mouvement et passons au thème de l'espace, surtout par rapport à David Harvey.

Comme nous l'avons brièvement mentionné, David Harvey construit sa théorie de l'espace en parallèle à celle de Lefebvre. Elle se compose de la distinction entre les espaces absolus et relatifs, de la production de l'espace social et de l'importance de l'aménagement de la ville en tant qu'emplacement de la spéculation et de l'investissement du capital, abordées dans Ch. IV-2-b. D'un autre côté, il y dénonce Lefebvre en ceci qu'il ne peut formuler le mécanisme du troisième point. La même critique se trouve dans un ouvrage relativement récent, *Le nouvel impérialisme* : « Dans

---

510 Pierre Lantz« L'espace et le temps quotidiens comme enjeu politique », *L'Homme et la société*, n° 185-186, Paris, L'Harmattan, mars / avril, 2012, pp. 45-57, p. 45.

son célèbre commentaire, selon lequel le capitalisme survit en produisant de l'espace, Lefebvre pour sa part pensait avoir trouvé la clé de cette énigme, mais il allait échouer malheureusement à expliquer exactement comment et pourquoi cela pouvait être le cas ». Harvey précise sa thèse comme ceci : « Le point nodal de cette thèse (N.B. l'aménagement spatial (*spatial fix*)), théoriquement déduite d'une reformulation de la théorie de Marx de la chute tendancielle du taux de profit, repose sur la tendance chronique, inhérente au capitalisme, à produire des crises de suraccumulation. De telles crises se manifestent typiquement par des surplus de capitaux (sous la forme de marchandises, d'argent ou de capacités de production) et de force de travail juxtaposés, sans qu'il n'y ait apparemment aucun moyen de les combiner avec profit pour accomplir des tâches socialement utiles[511] ».

Cette remarque renvoie à l'examen détaillé de l'ouvrage titré *Limites du Capital* qu'Harvey publie en 1982, en particulier dans ses quatre derniers chapitres qui sont essentiels. Ce titre comporte un double sens : les crises du capital telles qu'il les reformule, en remontant à Marx (et ses interprétations longuement discutées dans la tradition marxiste) ; la critique du *Capital* de Marx par rapport à l'économie de l'espace. Nous ne pouvons ici aborder ce travail. Nous nous bornerons à en esquisser l'enjeu, en indiquant les divergences et les convergences entre Harvey et Lefebvre. En premier lieu, à la différence des itinéraires de Poulantzas et de Lefebvre qui conceptualisent l'État, le chemin d'Harvey consiste à suivre le processus impersonnel de valorisation du capital décrit par Marx et à reconstituer par là sa théorie de la rente.

Il critique le concept de capital financier précisé par Lénine et Hilferding ainsi que

511 David Harvey, *Le nouvel impérialisme*, trad. par Jean Batou et Christakis Georgiou, Paris, Les prairies ordinaires, 2010, pp. 113-114.

leur théorie de l'impérialisme qu'ils en déduisent. Il repère l'origine de la contradiction entre le système financier et le fondement de la monnaie dans sa double fonction en tant que mesure de valeur et moyen de circulation. Dans la dernière fonction, la banque centrale (dans tous les pays) crée un crédit pour produire le capital fictif qui ne correspond pas nécessairement à « l'économie réelle », à savoir à l'ensemble des produits du travail social. À défaut de cette distinction, le phénomène monétaire se réduit chez Hilferding à l'oligarchie financière qui le contrôlerait, alors que la crise signifie pour Marx la nécessité du retour au fondement de la monnaie, parce qu'en se basant sur la monnaie en tant qu'étalon-or, le système financier ne peut pas sortir de celui-ci. De ce contraste, Harvey tire la conclusion : une seule banque centrale n'a pas la capacité d'entraver la crise, parce qu'elle ne peut pas être indépendante de la circulation internationale des monnaies (sinon on invente une monnaie mondiale) ; qu'elle ne peut pas garantir la réalisation des valeurs des capitaux marchands et fictifs, en d'autres termes la résolution de la suraccumulation des capitaux ; qu'à ce titre, l'impérialisme est un des scénarios possibles en tant que réaction à la crise et non pas l'explication de sa cause[512].

Dans les chapitres qui suivent, Harvey reformule la théorie de la rente, en identifiant la formation du prix de l'immobilier à celle du capital fictif[513]. Enfin, il conceptualise la « production des configurations spatiales[514] ». Soulignons que la crise analysée par Marx signifie principalement la dévaluation des marchandises telle que celle de la grande dépression de 1929, car le système monétaire était l'étalon-or, à

512 David Harvey, « ch. 10: Finance Capital and Its Contradictions », *Limits to Capital*, London and New York: Verso, 2006(1982).
513 *Ibid.*, « ch. 11: The Theory of Rent ».
514 *Ibid.*, « ch. 12: The Production of Spatial Configurations ».

savoir garanti par ce support matériel. Mais, lors d'une crise, la banque centrale n'a pas assez de réserves d'or pour sauver les marchandises. C'est pourquoi elle se manifeste par une plus ou moins grande dépression. Par contre, depuis la crise du dollar du milieu des années 1970, tous les pays développés ont aboli l'étalon-or et adopté la monnaie fiduciaire assurée par la confiance du public. Le fondement de la monnaie se libérant de sa matière, la banque centrale peut émettre assez de billets de banque pour maintenir la valeur nominale des marchandises. Il en résulte un aspect de la crise que Marx n'a pas analysé, c'est-à-dire l'inflation. Cependant, la dépression et l'inflation n'ont-elles pas en commun le fait d'être absurdes ? Au bout du compte, qu'est que l'on attend des lignes de fuite tracées par le capital qui, pour résister à la baisse tendancielle du taux de profit, détruisent « la muraille » des frontières nationales, accélèrent les taux de rotation des profits, inventent divers types de capital fictif, transforment notre corps lui-même en marchandise ? Il est vrai que ce mouvement a apporté la « civilisation du marché ». Mais il ne peut pas éviter la crise, comme celle de 2008 à laquelle toute la planète a assisté. Il est absurde et intolérable, d'autant plus que l'on sait que ce sont les humbles de chacun des pays touchés qui ont supporté la plus grande part des dégradations.

Quoi qu'il en soit, peut-on dire que le discours d'Harvey est une sorte d'économisme. S'il s'agit de l'interprétation de la pensée économique de Marx, cette critique peut apparaître peu fondée. Nous révoquons le sens de l'oxymoron « autonomie relative » : il indique que la superstructure (l'État, le droit, la culture) réagit sur la base, *en même temps* qu'elle est conditionnée par l'instance économique. Il est vrai que le « marxisme occidental » — sous lequel Perry Anderson regroupe Sartre, Merleau-Ponty, Lefebvre, Althusser pour les distinguer de la génération précédente des penseurs

marxistes (Lénine, Troski, Luxemburg, etc.) — a tendance à se focaliser sur le domaine de la « culture »[515]. Mais cela ne signifie pas qu'ils ignorent le conditionnement de la société par l'économie, comme nous l'avons montré dans les cas de Lefebvre, Sartre (les deux extrêmes entre la *praxis* et l'inertie) et Althusser (le tout composé et la reproduction des rapports de production). S'il y a du remarquable dans *The Condition of Postmodernity* (*La condition de la postmodernité*) d'Harvey (1989), c'est bien qu'il incite à se demander si la philosophie « postmoderne » se libère de la condition économique et à poser la question traditionnellement marxiste sur le rapport entre la base et la superstructure.

Nous osons revendiquer une dimension totale du social d'une façon *politiquement incorrecte*, en répétant à nouveau que le marxisme ne s'identifie pas au totalitarisme[516]. L'emploi abusif du mot total fait l'amalgame entre le nazisme et le stalinisme, d'un côté, et le marxisme dissident, de l'autre. Cela est d'autant plus ironique qu'il est un procédé habituel — dont usaient les PC de tous les pays pour mélanger efficacement leurs éléments dissidents avec leurs ennemis extérieurs (la bourgeoisie, le social-démocrate, le fascisme, etc.). En revanche, il nous semble que la mauvaise réputation des mots, total et totalité, entrave et réprime une des analyses les plus importantes dont les marxistes ont l'avantage, c'est-à-dire celles des relations internationales. Toutefois, nous répétons que les critiques en direction de la violence nazie et du camp de concentration ne sont pas incompatibles avec la perspective internationale. D'ailleurs, il est vrai que, comme les études du genre et de la culture le montrent, les analyses qui

515 Perry Anderson, trad. fr. par Dominique Letellier et Serge Niémetz, *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspéro, 1977.
516 Cf. Slavoj Zizek, trad. fr. par Delphine Moreau et Jérôme Vidal, *Vous avez dit totalitarisme : cinq interventions sur les (més)usages d'une notion*, Édition Amsterdam, 2007.

privilégient les classes sociales ont pour étalon « l'homme blanc » et négligent l'existence des femmes et des migrants et d'autres. Mais il est clair que, comme Bensaïd le souligne, la crise traverse ces couches sociales[517]. La politique de l'identité, pour sa part, doit rendre compte de la logique des classes sociales. Même si la totalité ainsi revendiquée ne reste qu'hypothétique. Sans cette dimension, la pensée serait condamnée à végéter dans la « cage d'acier ».

Nous arrivons au troisième thème de Lefebvre qui concerne aussi Harvey. Dans *De l'État*, il remet en cause la conception léniniste selon laquelle l'État se définit comme « l'excroissance de la société » et comme l'appareil répressif, parce qu'elle n'explique jamais comment le peuple se constitue en ou à partir de lui. De cette définition, Lefebvre réévalue le concept d'hégémonie de Gramsci en ceci qu'il s'appuie sur le rôle des intellectuels pour créer le consensus entre les différentes couches de la société. L'interrogation sur la formation de la nation s'enchaînerait avec la discipline que nous avons vue plus haut.

Cette réorientation est associée au recours de l'expression de « le droit à ». Il est coutume de l'employer comme un lieu commun politique, lorsqu'une contradiction surgit entre l'économie et la société. Ainsi, immédiatement après la Révolution française, prenant pour formel l'égalité qu'affiche la Déclaration des droits de l'homme, Babeuf revendique « le droit à l'existence ». En 1848, alors que le chômage devenait la question sociale primordiale, « le droit au travail » a été revendiqué par Louis Blanc, tout au contraire, en 1880, « le droit à la paresse » est brandi par Paul Lafargue. Cependant, ces expressions, comme Miguel Abensour le dit, finissent-elles « toujours

517 Daniel Bensïd, « Pluralité du social ou société en miette ? » *Éloge de la politique profane*, Paris, Albin Michel, 2008, pp. 338-343.

par demander l'approbation de l'État et du même coup le conforte[518] » ?

Or, comme essayent de le montrer Claude Lefort et Etienne Balibar qui le suit, le droit ne se réduit ni au pouvoir ni au savoir ni à l'ensemble des procédures techniques et ses applications[519]. Il s'agit d'interpréter l'excès de l'universel déclaré qui déborde le cadre de l'État de droit. En refusant la conception instrumentaliste du droit qui prend les droits universels de la déclaration pour une idéologie dissimulant l'intérêt particulier de la bourgeoisie, Lefebvre, quant à lui, formule le droit à la ville face au développement urbain d'alors. Qu'il soit sous l'influence ou en convergence, Harvey va dans la même direction que Lefebvre : « La question qui se pose, c'est : dans quel monde vivrions-nous aujourd'hui si ces droits avaient été pris au sérieux, au lieu d'être violés de façon flagrante dans presque tous les pays capitalistes du monde ? Si les marxistes abandonnent l'idée des droits, ils se privent de la possibilité de dénoncer cette contradiction. […] Je pense […] que la tradition marxiste doit dialoguer avec le discours des droits, car c'est là que peuvent se gagner des batailles politiques majeures. Aujourd'hui, partout dans le monde, la plupart des révoltes sociales en appellent spontanément à une certaine conception des droits[520] ». Pour réaliser ce dialogue, il serait indispensable de se référer aux livres des juristes tels que Pierre Legendre[521] et Alain Supiot son disciple[522].

---

518 Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État*, Paris, Félin, 2004, p. 8.
519 Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique », *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1994(1981), pp. 45-83 ; Etienne Balibar, « Qu'est-ce qu'une politique des droits de l'homme », *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992, pp. 238-266.
520 David Harvey, trad. fr. par Luc Benoît, « Réinventer la géographie », *Géographie et capital : vers un matérialisme historico-géographique*, Paris, Syllepse, 2010, pp. 83-107, pp. 100-101.
521. Voir deux articles écrits lors de la législation de 1982 portant sur la décentralisation : Pierre Legendre, « La France entre deux centralismes », *Le Monde*, 3 novembre, 1983 : « Remarques sur la re-féodalisation de la France », *Sur la question dogmatique en Occident tome II*, Paris, Fayard, 2006, pp. 271-287.
522 En particulier, l'ouvrage sur la Déclaration internationale des droits à vocation universelle proclamée à Philadelphie, le 10 mai 1944 : Alain Supiot, *L'esprit de Philadelphie : la justice sociale face au marché*

Ces ouvertures étant connues, nous nommerons le tout de la pensée de Henri Lefebvre étudiée jusqu'ici *anthropologie philosophique de l'espace*. Bien sûr, elle n'exclue pas de sa pensée l'aspect sociologique, simplement parce que la sociologie travaille le « fait » de la société qui est construit par des données statistiques et des résultats d'enquête de terrain, alors que la philosophie élabore les concepts et leur « interprétation » par l'intermédiaire desquels elle a son propre domaine et contribue à la première[523]. Cet humanisme conditionné par l'espace a donc pour caractéristique d'ouvrir la philosophie aux sciences sociales (sociologie) et la pensée de Lefebvre à la philosophie elle-même. Voilà le défi auquel se sont affrontées nos études, puissent-elles ne pas être condamnées à recevoir un accueil soupçonneux, tant chez les philosophes que chez les sociologues.

---

total, Paris, Seuil, 2010.

523 Pour connaître les frontières entre philosophie et sociologie, l'article de Merleau-Ponty mérite d'être lu : Maurice Merleau-Ponty, « Le philosophe et la Sociologie », *Signes*, Paris Gallimard, « folio », 2001, pp. 159-183.

Bibliographie

***I).* Ouvrages de Henri Lefebvre :**

Henri Lefebvre et Norbert Guterman, *La conscience mystifiée suivi de La conscience privée*, Paris, Syllepse, 3e éd, 1999(1936).

—, *Le nationalisme contre la nation* (préface de Paul Nizan), Paris, 1988(1937).

—, *Hitler au pouvoir, bilan de cinq années de fascisme en Allemagne*, Paris, Bureau d'éditions.

—, *Nietzsche*, Paris, 2e éd, 2003(1939).

—, *Le matérialisme dialectique,* Paris, Presse Universitaires de France, nouvelle édition,1939/1990.

—, *L'existentialisme*, Paris, Anthropos, 2001(1946).

—, *Logique formelle, logique dialectique*, Paris, Messidor-Editions sociales, 3e éd, 1982(1947).

—, *Critique de la Vie quotidienne : L'Introduction,* Paris, L'Arche, 2e éd, 1958(1947).

—, *Marx et la liberté*, Genève, Edition des Trois collines, 1947.

—, *Pour connaître la pensée de Karl Marx*, Paris, Bordas, 3e éd, 1985(1948).

—, *Le marxisme*, Paris, presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1948.

—, *Diderot, ou les affirmations fondamentales du matérialisme*, Paris, L'Arche Éditeur, réédition, 1983(1949).

—, *Pascal, tome1*, Ed. Nagel, 1949.

—, *Contribution à l'esthétique*, Paris, Anthropos, 2e éd, 2001(1953).

—, *Pascal, tome2*, Ed. Nagel, 1954.

—, *Musset*, Paris, L'Arche, 2e éd revue et corrigée, 1970(1955).

—, *Rabelais*, Paris, Anthropos, 2e éd, 2001(1955).

—, *Pour connaître la pensée de Lénine*, Paris, Bordas, 1957.

—, *La somme et le reste*, Paris, Anthropos, 3e éd, 2009(1959).

—, *Critique de la vie quotidienne II*, *Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris, L'Arche, 1962.

—, *Introduction à la modernité*, Paris, Minuit, 1962.

—, *Métaphilosophie*, Paris, Syllepse, deuxième édition, 2001(1965).

—, *La proclamation de la Commune*, Paris, Gallimard, coll. « Trente journées qui ont fait la France », 1965.

—, *Position : contre les technocrates, en finir avec l'humanité-fiction*, Paris, Gonthier, 1967.

—, *Le droit à la ville, suivi de Espace et politique*, « Points », Anthropos, 1968 et 1972.
—, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1968.
—, *Du rural à l'urbain*, Paris, Anthropos, Troisième édition, 2001(1970).
—, *La révolution urbaine*, Paris, Éditions Gallimard, 1970.
—, *Le manifeste différentialiste*, Paris, Gallimard, 1970.
—, *La fin de l'histoire*, Paris, Anthropos, 2001(1970).
—, *Vers le cybernanthrope*, Paris, Denoël, 1971.
—, *Au-delà du structuralisme*, Paris, Anthropos, 1971.
—, *La survie du capitalisme, la reproduction des rapports de production*, Paris, Anthropos, troisième édition, 2002 (1973).
—, *Le temps des méprises*, Paris, Stock, 1975.
—, *Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres*, Paris-Tournai, Casterman, 1975.
—, *De l'État I*, *L'État dans le monde moderne*, Paris, Union Général d'Éditions, 1976.
—, *De l'État II, Théorie marxiste de l'État de Hegel à Mao,* Paris, Union Général d'Éditions, 1976.
—, *De l'État III, Le mode de production étatique,* Paris, Union Général d'Éditions, 1977.
—, *De l'État IV, Les contradictions de l'État moderne,* Paris, Union Général d'Éditions, 1978.
—, et Catherine Regulier, *La révolution n'est plus ce qu'elle était*, Paris, Libres-Hallier, 1978.
—, *La présence et l'absence*, Paris, Casterman, 1980.
—, *Une pensée devenue monde : Faut-il abandonner Marx ?*, Paris, Fayard, 1980.
—, *Critique de la vie quotidienne III, De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*, Paris, L'Arche, 1981.
—, Qu'est-ce que penser ?, Paris, Publisud, 1985.
—, *Le retour de la dialectique : 12 mots clefs pour le monde moderne*, Paris, Messidor / Éditions sociales, 1986.
—, *Lukacs 1955* suivi de Patrick Tort, « Etre marxiste aujourd'hui », Paris, Aubier, 1986.
—, *Éléments de rythmanalyse : introduction à la connaissance des rythmes* (Préface de René Lourau), Paris, Syllepse, 1991.

***II*) Articles de Henri Lefebvre**

—, « [Compte rendu] ODOR DI FEMINA, par Marcel Lesvignes, (Collection des Cahiers Littéraires) », *Philosophies*, n° 2, le 15 mai 1924, p. 224.

—, « [Compte rendu] Sur une note de M. Ramon Fernandez, « Les Intermittences du Cœur…» (*Nouvelle Revue Française*, 1er Avril) », *Philosophies*, n° 2, le 15 mai 1924, pp. 225-227.

—, « Une tentative métaphysique : « La dialectique du monde sensible » de Louis Lavelle », *Philosophies*, n° 3, le 15 septembre 1924, pp. 241-248.

—, « [Compte rendu] Incidences, par André Gide (N. R. F.) », *Philosophies*, n° 3, le 15 septembre 1924, p. 334-335.

—, « Critique de la qualité et de l'être : fragment de la « philosophie de la conscience » (1) », *Philosophies*, n° 4, 15 novembre 1924, pp. 413-421.

—, « [Compte rendu] 7 manifestes Dada Par Tristan Tzara (Jean Budry, éditeur.)» *Philosophies*, n° 4, 15 novembre 1924, pp. 443-445.

—, « Positions d'attaque et de défense du nouveau mysticisme», *Philosophies*, n° 5-6, Paris, Mars 1925, p. 471- 506.

—, « Introduction : le même et l'autre », Schelling, trad. fr. par Georges Politzer, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humane*, Paris, F. Rieder et Cie Éditeurs, 1926, pp. 7-64.

—, « La pensée et l'esprit », *L'Esprit, premier cahier*, Paris, F. Rieder et Cie Éditeurs, mai 1926, pp. 21-69.

—, « Description de ce temps (I) : misère de M. Jacques Maritain », *L'Esprit, premier cahier*, Paris, F. Rieder et Cie Éditeurs, mai 1926, pp. 258-271.

—, « Reconnaissance de l'unique », *L'Esprit, deuxième cahier*, Paris, F. Rieder et Cie Éditeurs, janvier 1927, pp. 5-37.

—, « Description de ce temps : Notes pour le procès de la chrétienté. I. », *L'Esprit, deuxième cahier*, Paris, F. Rieder et Cie Éditeurs, janvier 1927, pp. 121-147.

—, « Verdun, par le maréchal Pétain », *Revue marxiste*, n° 6, le 1 juillet 1929, pp. 719-720.

—, « Du culte de « l'esprit » au matérialisme dialectique », La *Nouvelle Revue Française*, n° 231, 1er décembre 1932, pp. 802-805.

— et Norbert Guterman, « L'individu et classe », *Avant-Poste, revue de littérature et de critique*, Paris, José Corti, n° 1, juin 1933, pp. 1-9.

—, « Le fascisme en France, aperçus généraux», *Avant-Poste, revue de littérature et de critique*, Paris, José Corti, n° 2, Août 1933, pp. 68-71.

— et Norbert Guterman, « La mystification : Notes pour une critique de la vie quotidienne », *Avant-Poste, revue de littérature et de critique*, Paris, José Corti, n° 2, Août 1933, pp. 91-107.

— et — « Journal Mural : Autocritique », *Avant-Poste, revue de littérature et de critique*, Paris, José Corti, n° 2, Août 1933, pp. 142-144.

—, « Journal d'un aryen », *Avant-Poste, revue de littérature et de critique*, Paris, José Corti, n° 3, Octobre-Novembre, 1933, pp. 165-173.

—, « Lettre d'un jeune à la jeunesse », *Avant-Poste, revue de littérature et de critique*, Paris, José Corti, n° 3, Octobre-Novembre, 1933, pp. 183-186.

—, « La crise du capitalisme français », *La Pensée*, n° 17, mars-avril 1948, pp. 33-50.

—, « L'État et le socialisme », *Le Monde*, 31 janvier 1957.

—, « Le marxisme et la pensée française », *Les temps modernes*, n° 137-138, juillet-août 1957, pp. 104-137.

—, « Gallia », *Voies Nouvelles*, n° 5, 1958, p. 5-6.

— « La question du programme», *Voies Nouvelles*, n° 7, février, 1959, p. 8-9.

—, « Dialogue entre François Chatelet et Henri Lefebvre à propos de La somme et le reste », *Voies Nouvelles*, n° 9, p. 21-23, juin, 1959.

—, « Réflexions sur les « divergences » entre les P. C. chinois et soviétique », *Le Monde*, 5 août 1963.

—, « Henri Lefebvre par lui-même », in Gérard Deledalle et Denis Huisman (dir.) *Les philosophes français d'aujourd'hui par eux-mêmes*, Paris, C. D. U, 1963, pp. 282-301.

—, « S'agit-il de penser ? La semaine de la pensée marxiste », *Le Monde*, 29 janvier 1964.

—, « Méthodes et situations des sciences sociales », *Le Monde*, 17 février, 1965.

—, « Capitalisme d'État ou secteur public démocratisé ? » , *Le Monde*, 5 fébrier 1966.

—, « 1925 », La *Nouvelle Revue Française*, n° 172, Paris, avril 1967, pp. 707-719.

—, « Bilan d'un siècle 1867 – 1917 – 1967 et de deux demi-siècle », in Victor Faye (dir.) *En partant du Capital*, Paris, Anthropos, 1968, p. 115 -142.

—, « « L'Homme unidimensionnel » d'Herbert Marcuse, société close ou société ouverte ? », *Le Monde*, 17 juin 1968.

— et Kostas Axelos, Jean Beaufret et François Châtelet, « Karl Marx et Heidegger (28 mai 1959) » in Kostas Axelos, *Argument d'une recherche*, Paris, Minuit, 1969, pp. 93-105.

— et Kostas Axelos, in Kostas Axelos, *Entretiens réels, imaginaires et avec soi-même*,

Paris,Scholies/Fata Morgana, 1973, pp. 69-84.
—, « Au-delà du savoir », in Henri Lefebvre et Pierre Fougeyrollas, *Le Jeu de Kostas Axelos*, Montpellier, Fata Morgana, 1973, pp. 9-33.
—, « Les autres Paris », *Espaces et sociétés*, n° 13-14, Paris, Anthropos, janvier 1975, pp. 185-192.
—, « Le vent du Sud », *Le Monde*, 7 janvier 1978.
—, « A propos d'un nouveau modèle étatique », *Dialectiques* n° 27, 1979, pp. 47-55.
—, « Henri Lefebvre philosophe du quotidien », interview d'Olivier Corpet et Thierry Paquot, *Le Monde*, 19 décembre 1982.
—, « Les intellectuels dans la transformation sociale » in Christine Buci-Glucksmann (dir.) *La gauche, le pouvoir, le socialisme, Hommage à Nicos Poulanzas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, pp. 203-205.
—, « La démocratie est un combat perpétuel », *Le Monde*, 30 juin 1983.
—, « La crise des avant-gardes », *Le Monde*, 6 août 1983.
—, Henri Lefebvre and Kristin Ross, «Lefebvre on the Situationists : An Interview », in Tom Mcdonough (eds) *Guy Debord and the Stituationist International*, MIT Press, 2004, pp. 267-283.
—, et Catherine Régulier, « Le projet rythmanalytique », *Communication*, n° 41, 1985, pp. 191-199.
—, et Michel Trebitsh, « Le renouveau philosophique avorté des années 1930 – entretien avec Michel Trebitsch » , *Europe*, n° 1683, mars 1986, pp. 29-41.
—, « Du pacte social au contrat de citoyenneté », in Henri Lefebvre et Groupe de Navarrenx, *Du contrat de citoyenneté*, Paris, Syllepse et Périscope, 1990, pp. 15-37.
—, « Un groupe de jeunes philosophes (conversation avec Bernard-Henri Lévy) », in Bernard-Henry Lévy, *Les aventures de la Liberté*, Paris, Bernard Grasset, 1991, pp. 93-104.

***III).* Ouvrages et articles sur Henri Lefebvre :**

Jean Baudrillard, « Comptes rendus de Henri Lefebvre, Position : contre les technocrates », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n° 44, janvier-juin, 1968, pp. 176-178.
Maurice Blanchot, « La parole quotidienne » *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 355-366.
—, « Lentes funérailles » *L'amitié*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 98-108.

Bud Burkhard, *French Marxisme between the Wars : Henri Lefebvre and the "Philosohpies"*, New York, Humanity Books, 2000.

Grégory Busquet, « Henri Lefebvre, les situationnistes et la dialectique monumentale : Du monument social au monument spectacle », *Homme et la société* n° 146, 2002, pp. 41-60.

Jean-Yves Calvez, « Dialectique et mystique », *M mensuel, marxisme, mouvement*, n° 50 (spécial Henri Lefebvre), décembre, 1991.

Laurence Costes, *Henri Lefebvre, Le droit à la ville, Vers la sociologie de l'urbain*, Paris, Ellipses, 2009.

Stuart Elden, *Understanding Henri Lefebvre, Theory ant Possible*, London and New York, Continuum, 2004.

—, trad. fr. par Élise Charron et Vincent Charbonnier, « Certains naissent de façon posthume : la survie d'Henri Lefebvre », *Actuel Marx*, n° 36 — second semestre, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

Jean-Pierre Garnier, « La vision urbaine de Henri Lefebvre : des prévisions aux révisions », *Espaces et sociétés*, Paris, L'Harmattan, 1994, pp. 123-145.

Rémi Hess, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, Paris, A.M. Métailié, 1988.

—, « Henri Lefebvre et l'urbain », préface à Henri Lefebvre, *Espace et politique*, Anthropos, 2e édition, 2000, pp. 1-6.

—, *Henri Lefebvre et la pensée du possible*, Paris, Anthropos, 2009.

—, et Sandrine Deulceux et Gabriele Weigand, « Relire Henri Lefebvre », préface à Henri Lefebvre, *Le droit à la ville*, Anthropos, 3e édition, 2009, pp. V-XVI.

—, et Sandrine Deulceux, *Henri Lefebvre, vie, œuvres, concepts*, Paris, Ellipses, 2009.

Laurent Husson, « Sartre et Lefebvre : Aliénation et quotidienneté », *Sartre et Le Marxisme*, Paris, La Dispute, 2011, pp. 217-239.

Alice Kaplan and Kristin Ross, « Introduction », « Everyday Life », *Yale French Studies*, No 73, New Haven:Yale University Press, 1987, pp. 1-4.

Eustache Kouvélakis, « Henri Lefebvre, penseur de la modernité urbaine »,in Jacques Bidet et Eustache Kouvélakis (dir.) *Dictionnaire Marx contemporain*, sous la direction de, Paris, P.U.F, 2001, pp. 485-499.

Georges Labica, « Marxisme et poésie », préface à Henri Lefebvre, *Métaphilosophie,* Paris, Syllepse, deuxième édition, 2001, pp. 5-21.

Pierre Lantz, « Présentation de la seconde édition », in Henri Lefebvre, *La fin de l'histoire*, Paris, Anthropos, 2e éd, 2001(1970), pp. IX-XXI.

—, « L'espace et le temps quotidiens comme enjeu politique », *L'Homme et la société*,

n° 185-186, Paris, L'Harmattan, mars / avril, 2012, pp. 45-57.
Hugues, Lethierry, *Penser avec Henri Lefebvre, sauver la vie et la ville?*, Lyon, Chronique sociale, Avant propos de André Tosel, Préface de Rémi Hess, 2009.
Pierre Macherey, « Entre aliénation et libération : H. Lefebvre et les contradictions de la vie quotidienne », *Petits riens, ornières et dérives du quotidien*, Paris, Le bord de l'eau, 2009, pp. 287-309.
Andy Merrifield, *Henri Lefebvre : A Critical Introduction,* Routeledge, London, 2006.
Kristin Ross, « La critique de la vie quotidienne, Barthes, Lefebvre et la culture consumériste », in Céline Pessis, Sezin Topçu et Christophe Bonneuil (dir.), *Une autre histoire des Trente Glorieuses*, Paris, La Découverte, 2013, pp. 267-282.
Sylvain Sangla, *Politique et espace chez Henri Lefebvre*, PhD thèse, Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis, 2010.
Rob Shields, *Lefebvre, Love and Struggle : Spatial Dialectics*, Routeledge, London, 1998.
Michael Sheringham, « Henri Lefebvre », *Everyday Life, Theories and Practices from Surrealism to the Present*, Oxford University Press, New York, 2009 (2006), pp. 134-174.
Lukasz Stanek, *Henri Lefebvre on Space: Architecture, Urban Research, and the Production of Theory*, University of Minnesota Presse, Minneapolis and London, 2011.
André Tosel, « Henri Lefebvre ou le philosophe vigilant. 1936-1946 : autour de *La conscience mystifiée* », *Le marxisme du 20e siècle*, Paris, Syllepse, 2009, pp. 229-256.
Michel Trébitsch, « Le groupe Philosophies, de Max Jacob aux Surréalistes », in Jean-François Sirinelli (dir.), « Générations intellectuelles : effets d'âge et phénomènes de génération dans le milieu intellectuel français, *Cahiers de l'institut d'histoire du temps présent*, n° 6, Paris, Centre national de la recherche scientifique, novembre, 1987, pp. 29-38.
—, « Les mésaventures du groupe Philosophies (1924-1933) », *La Revue des revues*, n° 3, printemps 1987, pp. 6-9.
—, « Henri Lefebvre et la revue *Avant-Poste* : Une analyse marxiste marginale du fascisme », Lendemains, n° 57, 1990, pp. 77-87.
—, « Le groupe philosophies et Les surréaliste (1924-1925) », *Mélusine*, N° XI, Paris, L'Age d'Homme, 1990, p. 63-86.
—, « Philosophie et marxisme dans les années trente : le marxisme critique d'Henri Lefebvre », *Actes du colloque l'engagement des intellectuels dans la France des*

années trente, Montréal, 1990.
—, « Correspondances d’intellectuelles. Le cas des lettres d’Henri Lefebvre à Norbert Guterman, (1935-1947) », in Nicole Racine et Michel Trébitsch (dir.), « Lieux, milieux, réseaux », *Cahiers de l’institut d’histoire du temps présent*, n° 20, Paris, Centre national de la recherche scientifique, mars, 1992.
—, « Henri Lefebvre en regard de Michel de Certeau : Critique de la vie quotidienne », in Christian Delacroix, François Dosse, Michel Trébitsch (dir.), Michel de Certeau, les chemins d’histoire, Bruxelles, Complexe, coll. « Histoire du temps présent », 2002, pp. 141-157.
—, « Henri Lefebvre et le « Don Juan de la connaissance », préface à Henri Lefebvre, *Nietzche*, Paris, Syllepse, 2003 (1939), pp. 5-25.

***IV).* Autres références :**

Miguel Abensour, *La démocratie contre l’État,* Paris, Félin, 2004.
Theodor Adorno, trad. fr. par Pierre Arnoux, Julia Christ et al., *L’actualité de la philosophie et autres essais*, Paris, Éditions Rue d’Ulm, 2008.
—, trad. fr. par Le Group de traduction du Collège de philosophie, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 2003(1966).
Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005(1965).
—, et Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, *Lire le Capital*, Paris, P. U. F. , 1996(1965).
—, *Positions*, Paris, Editions sociales, 1976.
—, « Idéologie et appareils idéologiques d’État (1970) », *Sur la reproduction*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 263-306.
—, *22e congrès*, Paris, François Maspero, 1977.
—, *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, Stock/IMEC, coll. « Le livre de poche », 1993.
—, Louis Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994.
—, *Psychanalyse et sciences humaines*, Paris, Librairie Générale Française/IMEC, 1996.
—, *Solitude de Machivel*, Paris, P. U. F., 1998.
—, *Écrits philosophiques et politiques: tome 2*, Paris, Stock/Imec, 1997(1995).
Perry Anderson, trad. fr. par Dominique Letellier et Serge Niémetz, *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspéro, 1977.
François Azouvi, *La gloire de Bergson : Essai sur le magistère philosophique*, Paris,

Gallimard, 2007.
Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, coll. « folio », 1992 (1938).
—, *La poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957.
—, *La flamme d'une chandelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961.
Christian Bachmann et Nicole Le Guennec, *Violence urbaines*, Paris, Hachette, 2002(1996).
Alain Badiou, *Peut-on penser la politique*, Paris, Seuil, 2008(1985).
Georges Balendier, *Gurvitch*, Paris, PUF, 1972.
Étienne Balibar, *Sur la dictature du prolétariat*, Paris, François Maspero, 1976.
—, « Après l'autre Mai», in Christine Buci-Glucksmann (dir.) *La gauche, le pouvoir, le socialisme, Hommage à Nicos Poulanzas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, pp. 99-119.
—, *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992.
—, *La philosophie de Marx*, Paris, Éditions La Découverte, 1993.
—, *Droit de cité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002(1998).
—, *Europe, Constitution, Frontière,* Paris, Passant, 2005.
—, *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2010.
Richard Barnet and Ronald Müller, *Global Reach: The Power of Multinational Corporations*, New York, Simon and Schuster, 1974.
Roland Barthes, —, *Œuvres complètes I 1942-1961*, Paris, Seuil, 2002.
—, *Œuvres complètes II 1962-1967*, Paris, Seuil, 2002.
—, *Œuvres complètes IV 1972-1976*, Paris, Seuil, 2002.
Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Paris, « folio », Denoël, 2009(1970).
—, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1993(1976).
Walter Benjamin, trad. fr. par Maurice de Gandillac et Pierre Rusch, *Œuvres I,* Paris, Gallimard, coll. « folio», 2000.
—, trad. fr. par Maurice de Gandillac et Pierre Rusch, *Œuvres II,* Paris, Gallimard, coll. « folio», 2000.
—, trad. fr. par Maurice de Gandillac et Pierre Rusch, *Œuvres III,* Paris, Gallimard, coll. « folio», 2000.
—, trad. fr. par Sibylle Muller, Origine du drame baroque allemand, Paris, Flammarion, coll. « Champs. Essais », 2009.
Daniel Bensaïd, *Le pari mélancolique*, Paris, Fayard, 1997.
—, « Louis Althusser et le mystère de la rencontre », *Résistances, Essai de taupologie*

général, Paris, Fayard, 2001, pp. 95-142.
— *Une lente impatience,* Paris, Stock, 2004.
—, « « Dans et par l'histoire ». Retours sur la question juive », in Karl Marx *Sur la question juive*, Paris, Fabrique, 2006, pp. 74-135.
—, *Les dépossédés, Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, Paris, Fablique, 2007.
—, *Éloge de la politique profane*, Paris, Albin Michel, 2008.
—, « Politiques de Marx. Des luttes de classes à la guerre civile en France », in Karl Marx et Friedrich Engels, *Inventer l'inconnu, Textes et correspondance autour de la Commune*, Paris, Fablique, 2008, pp. 7-103.
—, *Penser agir*, Paris, Lignes, 2008.
—, *Marx, Mode d'emploi*, Dessins par Charb, Paris, Découverte, 2009.
—, Le spectacle, stade ultime du fétichisme de la marchandise : Marx, Marcuse, Debord, Lefebvre, Baudrillard, etc., Paris Lignes, 2011.
—, *La politique comme art stratégique* (avant-propos de Antoine Artous), Paris, Syllepse, 2011.
Maurice Blanc, « Politique de la ville et Soziale Stadt, une comparaison franco-allemande », *Pensée plurielle*, n° 12, février 2006, pp. 45-51.
—, « La rénovation des banlieues françaises à l'épreuve de l'empowerment et du « communautarisme civique »», *Espaces et sociétés*, n°155, avril 2013, pp. 163-177.
Maurice Blanchot, « Réflexions sur le surréalisme », *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 90-102.
—, « Le demain joueur », *L'amitié*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 597-619.
Maurice Blondel, *L'action (1893)*, Paris, PUF, « Quadrige», 1993.
Christophe Bourseiller, *Vie et mort de Guy Debord (1931-1994)*, Pascal Galodé Édition, 2012.
Bertolt Brecht, *Brecht, Écrits sur le théâtre*, édition établie par Jean-Marie Valentin Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 2000.
Neil Brenner, 'Global, Fragmented, Hierarchical : Henri Lefebvre's Geographies of Globalization', *Public Culture* 10, no. 1, 1997, pp. 137-169.
—, 'Global Cities, Glocal States: Global City Formation and State Territorial Restructuring in Contemporary Europe', *Review of International Political Economy*, 5/1, 1997, 1-37.
—, *New State Spaces, Urban Governance and the Rescaling of Statehood*, Oxford University Press, 2004.

Alain Brossat, *Aux origines de la révolution permanent : la pensée politique du jeune Trotsky*, Paris, François Maspéro, 1974.
— et Sylvia Klinberg, *Le Yiddishland révolutionnaire*, Paris, Syllepse, nouvelle édition, 2009(1983).
—, « Autocritique », *Contre Althusser pour Marx*, Paris, Les Éditions de la passion, nouvelle édition revue et augmentée, 1999(1974), pp. 303-309.
—, *L'épreuve du désastre : Le XXe siècle et les camps*, Paris, Albin Michel, 1996.
—, *Le corps de l'ennemi : hyperviolence et démocratie*, Paris, La Fabrique, 1998.
—, *Pour en finir avec la prison*, Paris, La fabrique, 2001.
—, *La Démocratie*, Marseille, Al Dante, 2013.
Wendy Brown, *Les habits neufs de la politique mondiale*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2007.
Grégory Busquet, *Idéologie urbaine et pensée politique dans la France de la période 1958-1981*, PhD thèse, Université Paris 12-Val de Marne, 2007.
Florence Caeymaex, « Praxis et inertie La *Critique de la raison dialectique* au miroir de l'ontologie phénoménologique », Gérard Wormser (dir.), *Sartre, violence et éthique*, Paris, Sens Public, 2005, pp. 45-63.
—, « La dialectique entre Sartre et Merleau-Ponty », in Florence Caeymaex, Grégory Cormann et Benoît Denis (dir.), *Etudes sartriennes*, Bruxelles, OUSIA, 2005, p. 111-137.
Andrea Cavazzini, *Crise du marxisme et critique de l'État: Le dernier combat d'Althusser*, Reims, Le Clou dans le Fer, 2009.
Roger Chartier, *Au bord de la falaise, L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Albin Michel, Paris, 1998.
Antoine Compagnon, « Évaluations du surréalisme : de l'«illisible » au « poncif », Cahier de l'Herne, André Breton, Paris, l'Herne, 1998, p. 413-426.
Jacques Capdevielle, et René Mouriaux, *Mai 68 l'entre-deux de la modernité: histoire de 30 ans*, Paris: Presse de la fondation nationale des sciences politiques, 1988.
Jacqueline Chénieux-Gendron, *Le surréalisme*, Paris, Presses universitaire de France, 1984.
Annie Cohen-Solal et Hneriette Nizan, *Paul Nizan : communiste impossible*, Paris, Grasset, 1980.
—, *Sartre, 1905-1980*, Paris, Gallimard, coll. « folio », 1999.
Françoise Choay, *L'urbanisme, Utopies et réalités*, Paris, Seuil, 1965.
—, « Le règne de l'urbain et la mort de la ville », *Pour une anthropologie de l'espace*,

Paris, Seuil, 2006, pp. 165-198.
François Châtelet, *Logos et praxis* (préface de René Schérer), Paris, Hermann, 2009 (1961).
François Cusset, *Franch Theory, Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2005.
—, *La décennie, le grand cauchemar des années 1980*, Paris, Découverte/Poche, 2008(2006).
Mike Davis, trad. fr. par Jacques Mailhos, *Le pire des mondes possibles de l'explosion urbaine au bidonville global*, Paris, La Découverte, 2007.
Guy Debord, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2006.
Daniel Defert, « « Hétérotopie » : tribulations d'un concept entre Venise, Berlin et Los Angeles », in Michel Foucault, *Les corps utopique, les hétérotopies,* Lignes, 2009, pp. 37-61.
Gille Deleuze, *Nietzshe et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005(1962).
—, *Le Bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004 (1966).
—, *Foucault*, Paris, Minuit, 2004 (1986).
—, « Un manifeste de moins », in Carmelo Bene et Gilles Deleuze, *Superposition, Richard III suivi de Un manifeste de moins*, Paris, Minuit, 1979, pp. 87-131,
Gille Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
—, et —, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Minuit, 2005(1990).
—, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990.
Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
—, *Politique et amitié : entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*, Paris, Galilée, 2011.
Jacques Donzelot, *L'invention du social:essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Seuil, « Point », 1994(1984).
—, « Patasociologie à l'université de Nanterre », *Cahier de l'Herne : Jean Baudrillard*, sous la direction de François L'Yvonnet, Paris, Herne, 2005, pp. 59-66.
—, *Quand la ville se défait, Quelle politique face à la crise des banlieues?*, Paris, Seuil, « Point », 2006.
—, *La ville à trois vitesses et autres essais*, Paris, La Villette, 2009.
François Dosse, *Michel de Certeau, le marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2007(2002).
Jean Duvignaud, *Georges Gurvitch, symbolisme social et sociologie dynamique*, Paris,

Seghers, 1969.
Lucien Febvre, « Pour rectifier une connaissance élémentaire du marxisme », Paris, *Annales d'histoire économique et sociale*, tome 8, n° 41, le septembre 1936, p. 507.
Franck Fischbach, « Présentation », in Karl Marx, trad. fr. Franck Fischbach, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007, pp.
—, *Sans objet, Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.
—, « L'aliénation comme réification », in Emmanuel Barot (dir.) *Sartre et Le Marxisme*, Paris, La Dispute, 2011, pp. 285-312.
—, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.
Michel Foucault, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, coll. « Tel », 1990(1966).
—, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993(1975).
—, *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, coll. « Tel », 1994(1976).
—, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard et Seuil, 2004.
—, Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France 1978-1979, Paris, Gallimard et Seuil, 2004.
—, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, coll. « Quatro », 2001.
—, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, coll. « Quatro », 2001.
—, *Les corps utopique, les hétérotopies,* Paris, Lignes, 2009.
Jean Fourastié, *Les Trente Glorieuses -- ou la révolution invisible de 1946 à 1975*, Paris, Pluriel, 2010(1979), avec préface de Daniel Cohen.
John Friedmann and Goetz Wolff, 'World city formation: an agenda for research and action', International Journal of Urban and Regional Research, 6(3), pp. 309-344.
—, 'Where we stand: a decade of world city research', in Paul Knox and Peter Taylor (eds) *World Cities in a World-System*, New-York: Cambridge University Press, pp. 21-47.
Folker Fröbel, Jürgen Heinrichs, and Otto Kreye, *The New International Division of Labour: Structural Unemployment in Industrialized Countries and Industrializaition in Developing Countries*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
Stuart Hall, « Introduction to the Verso Classics edition » in Nicos Poulantzas, *State, Power, Socialism*, Verso: London and New York, 2014, pp. vii-xviii.
John Keneth Galbraith, trad. fr. par Andrée R. Picard, *L'ère de l'opulence*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.
—, trad. fr. par Jean Louis Crémieux-Brilhac et Maurice Le Nan, *Le*

nouvel État industriel, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1989.

Chantal Gaillard et Georges Navet (dir.), Dictionnaire Proudhon, Bruxelles, Aden, 2011.

Roger Garaudy, *Le Communisime et la renaissance de la culture française*, Paris, Éditions Sociales, 1945.

Jean-Pierre Garnier, *La bourse ou la ville*, Paris, Paris-méditerranée, 1997.

—, *Une violence éminemment contemporaine : essais sur la ville, la petite bourgeoisie intellectuelle et l'effacement des classes populaires*, Marseille, Agone, 2010.

—, *Un espace indéfendable : l'aménagement urbain à l'heure sécuritaire*, Grenoble, le Monde à l'envers, 2012.

Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser, et Marx*, Paris, Demopolis, 2011.

Alain Gautier, *Baudrillard, une pensée singulière*, Paris, Lignes, 2008.

André Gorz, *L'immatériel : Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 2003.

Stéphane Haber, *L'aliénation, vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.

Serge Halimi, *Les nouveaux chiens de garde*, Paris, Raison d'agir, nouvelle edition acutualisée et augmentée, 2005(1997).

Harry Harootunian, *Overcome: history, culture, and community in interwar Japan*, Princeton University Press, 2000.

—, *History's Disquiet: modernity, cultural practice and the question of everyday life*, Columbia University Press, 2000.

David Harvey, *Social Justice and the City*. Edward Arnold, 1973.

—, *Limits to Capital*, London and New York: Verso, 2006(1982).

—, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry inte the Origins of Cultural Change*, Oxford: Blackwell, 1989.

—, « Reinventing geography: an interview with the editors of New Left Review» *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*, Edinburgh, Edinburgh University Presse, 2001, pp. 3-24.

—, *The New Imperialism*, Oxford University Press, New York, New Edition, 2005, trad. fr. par Jean Batou et Christakis Georgiou, Le nouvel impérialisme, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2010.

—, *A brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, New York, New Edition, 2007, trad. fr. par Antony Burlaud et Alexandre Fron, *Brève histoire du néolibéralisme*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2014.

—, « The Right to the City», *New Left Review,* London, sept oct 2008, pp. 23-40.

—, *Géographie et capital : vers un matérialisme historico-géographique*, Paris, Syllepse, 2010.

Eric Hazan, *L'invention de Paris*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2002.

G. W. F. Hegel, trad. fr. par Jean-François Kervégan, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Presses universitaire de France, 2011.

Joachim Hirsch, *Materialistische Staatstheorie*, Hamburg, VSA-Verlag, 2005.

Ivan Illich, *La Convivialité*, Paris, Seuil, 1973.

Fredric Jameson, trad. fr. par Florence Nevoltry, *Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif,* Paris, École nationale supérieure des beaux-arts de Paris, 2011(1991).

—, « Notes on Globalization as a Philosohical Issue », in Fredric Jameson and Masao Miyoshi (eds), *The Cultures of Globalization*, Durham and London: Duke University Press, 1998, pp. 54-77, trad fr par Thierry Labica, « Notes sur la mondialisation comme problème philosophique », *Avec Marx 25 ans d'Actuel Marx*, Paris, Presses Universitaires de France, l'octobre, 2011, pp. 217-227.

Bob Jessop, *Theory and Political Strategy*, London: Macmillan, 1985.

—, *The Future of the Capitaliste State*, Cambridge: Polity Press, 2002.

—, « Pouvoir et stratégies chez Poulantzas et Foucault », *Actuel Marx* Numéro 36, Paris, P.U.F, 2004, pp. 89-107.

—, *State Power*, Cambridge: Polity Press, 2007.

Anselm Jappe, trad. fr. par Claude Galli, *Guy Debord*, Paris, Danoël, 2001(1993).

Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1988(1957).

Pierre Lantz, « « Une espèce de flou paradisiaque, un désir sorti de l'enfance.» Les Lip », in Christine Buci-Glucksmann (dir.) *La gauche, le pouvoir, le socialisme, Hommage à Nicos Poulanzas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, pp. 172-183.

Marc Lazar, *Maisons rouges, les partis communistes français et italien de la Libération à nos jours*, Paris, Aubier, 1992.

Guillaume Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, Paris, Presses universitaires de France, 1998.

—, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Seuil, 2007.

—, *L'invisibilité sociale*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1994(1981).

Pierre Legendre, « La France entre deux centralismes », *Le Monde*, 3 novembre, 1983.

—, « Remarques sur la re-féodalisation de la France », *Sur la question dogmatique en Occident tome II*, Paris, Fayard, 2006, pp. 271-287.
Gottfried Wilhelm Leibniz et Samuel Clarke, *Correspondance Leibniz-Clarke*, présentée par André Robinet, Presses Universitaires de France, 1991(1957).
Claude Lévi-Strauss, *Œuvre*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2008.
Giovanni Lista, *Dada, libertin et libertaire*, Paris, L'insolite, 2005
Daniel Lindenberg, *Le Marxisme introuvable*, Paris, Union générale d'édition, 1979 (1976).
Rosa Luxemburg, trad. fr. par Marcel Ollivier et Irène Petit, *L'Accumulation du capital* (2 vol), Paris, Maspero, 1976.
—, *La révolution russe*, Paris, L'Aube, 2013.
Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.
—, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris, Galilée, 1984.
—, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1986
Pierre Macherey, *Petits riens, ornières et dérives du quotidien*, Paris, Le bord de l'eau, 2009.
Alberto Magnaghi, *Le projet local*, Mardaga, 2003.
Patrick Marcolini, *Le mouvement situationniste : une histoire intellectuelle*, Paris, Echappe, 2012.
Karl Marx, trad. fr. par Jean-François Poirier, *Sur la question juive*, Paris, Fabrique, 2006.
—, trad. fr. par Eustache Kouvélakis, *L'introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Ellipse, 2000(1843).
—, trad. fr. par Franck Fischbach, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007.
—, trad. fr. par Pierre Macherey, « Ad Feuerbach », in Pierre Macherey, *Marx 1845, Les « Thèses » sur Feuerbach*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp. 13-15.
—, trad. fr. par Maximilien Rubel, « L'idéologie allemande », in *Karl Marx, Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », pp. 1037-1325.
—, trad. fr. par Maximilien Rubel, *Le Capital, Livre I*, Paris, Gallimard, coll. « folio », 1963.
Maurice Merleau-Ponty, « Le philosophe et la Sociologie », *Signes*, Paris Gallimard, « folio », 2001, pp. 159-183.
Olivier Mongin, *La condition urbaine*, Paris, Seuil, « Points », 2005.
Jules Monnerot, *La poésie moderne et le sacré*, Paris, Gallimard, 1945.

Pierre Montebello, *Deleuze, la passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.
Pierre Naville, *La révolution et les intellectuels*, Paris, Gallimard, coll. « Idées »
Friedrich Nietzsche, trad. fr. Geneviève Bianquis, *Considérations inactuelles, I et II*, Paris, Aubier, coll. « bilingue », 1964.
Osamu Nishitani, « Deux notions occidentales de l'homme : *anthropos* et *humanitas* », in Alain Supiot (dir.) *Tisser le lien social*, Paris, Édition de la Maison des sciences de l'homme, 2004, pp. 15-23.
Paul Nizan, « F. Arouet – *La fin d'une parade philosophique : le Bergsonisme* », La Revue marxiste, n° 2, 1er mars 1929, pp. 235-238, repris in *Articles littéraires et politique, Volume I, 1923-1935,* édition établie par Anne Mathieu, Nantes, Joseph K, Préface de Jacques Deguy, 2005, pp. 90-92.
—, « Notes-programme sur la philosophie », *Bifur*, n° 7, décembre 1930, pp. 26-39, repris in *Articles littéraires et politique, Volume I, 1923-1935,* édition établie par Anne Mathieu, Nantes, Joseph K, préface de Jacques Deguy, 2005, pp. 119-129.
—, *Les Chiens de Garde* (1932), Marseille, Agone, 1998, préface de Serge Halimi.
Antonio Negri, "Communiste State Theory [1977]", in Antonio Negri and Michael Hardt, *Labor of Dionysus: A Critique of the State – Form*, Minneapolis: London, 2003, pp. 139-176.
Simon Nora et Alain Minc, *L'informatisation de la société : rapport à M. le Président de la République*, Paris, seuil, 1978.
Thierry Oblet, *Gouverner la ville, Les voies urbaines de la démocratie moderne*, Paris, PUF, 2005.
Peter Osborne, *The Politics of Time*, London: Verso, 1995.
Thierry Pouch, *Les économistes français et le marxisme – apogée et déclin d'un discours critique (1950-2000)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001.
Georges Perec, *Les choses, une histoire des années soixante*, Paris, René Julliard, 1965.
—, *Espèces d'espaces*, Paris, Galilée, 1974.
Georges Politzer, *Contre Bergson et quelques autres, Écrits philosophiques 1924-1939*, Paris, Flammarion, 2013.
Michel Politzer, *Les trois morts de Georges Politzer*, Paris, Flammarion, 2013.
Nicos Poulantzas, *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Paris, « Point », 1974.
—, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris, P.U.F, 1981(1978).
—, *Repères, Hier et aujourd'hui,* Paris, Maspero, 1980.
Jacques Rancière,

—, *La leçon d'Althusser*, Paris, La Fabrique, 2011(1974).
—, *Le maître ignorant : cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, 10/18, 2004(1987).
—, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2003(1990).
—, *La Mésentente, politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
—, *Le spectateur émancipé,* Paris, La Fabrique, 2008.
—, *Moments politiques, Interventions 1977-2009*, Paris, Fabrique, 2009.
Kristin Ross, trad. fr. par Christine Vivier, *Rimbaud, la Commune de Paris et l'invention de l'histoire spatiale*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2013(1988).
—, *Fast Cars, Clean bodies, Decolonization and the Reordering of French Culture*, The MIT Press, 1996, trad. fr. par Sylvie Durastanti, *Rouler plus vite laver plus blanc, modernisation de la France et décolonisation au tournant des années 60*, Paris, Flammarion, 2006(1996).
—, trad. fr. par Anne-Laure Vignaux, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, Marseille, Agone, 2010(2002).
—, « L'engagement et ses vies ultérieures (2006) », entretien réalisé et traduit par Aube de Caunes, in Daniel Bensaïd (dir.), *Entretiens du XXIe siècle : Politiquement incorrects*, Paris, Textuel, 2008, pp. 75-94.
Emmanuel Rubio, *Les philosophies d'André Breton (1924-1941)*, Lausanne, 2009.
Jean-Paul Sartre*, L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2003 (1943).
—, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985 (1960).
—, «« Le tiers monde commence en banlieue » (1970)», *Situations, VIII*, Paris Gallimard, pp. 302-307.
Saskia Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton: Princeton University Press, 2nd edition, 2001.
—, *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*, Princeton: Princeton University Press, 2008, ch. 4, trad. fr. par Fortunato Israël, *Critique de l' État : territoire, autorité et droits, de l'époque médiévale à nos jours*, Paris : Démopolis, 2009.
Guillaume Sibertin-Blanc, « L'État en révolution », *Philosophie politique (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, pp. 217-239.
Michael Sheringham, *Everyday Lifem Theories and Practices from Surrealism to the Present,* Oxford: Oxford University Press, paperback edition, 2009 (2006).
—, Guillaume le Blanc et Bruce Bégout, « Le quotidien : une expérience impensable ?

Table ronde», *Esprit*, n° 367, août-septembre, 2010, pp. 78-98.

Neil Smith, *Uneven development, Nature, Capital, and the Production of Space,* London and New York: Verso, 2010(1984).

—, 'New Globalism, New Urbanism: Gentrification as Global Urban Strategy' in Neil Brenner and Nik Theodore (eds) *Spaces of Neoliberalism: Urban Restructuring in North America and Western Europe*, Oxford: Blackwell, 2004, pp. 80-103.

Edward. W. Soja, *Postomodern Geographies : The reassertion of Space in Critical Social Theory*, London and New York, Verso, 1989

Alain Supiot, *L'esprit de Philadelphie : la justice sociale face au marché total*, Paris, Seuil, 2010.

Edward Palmer Tompson, trad. fr. par Isabelle Taudière, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, Paris, La Fabrique, 2004.

Enzo Traverso, *Le totalitarisme : le XXe siècle en debat*, textes chosis et présentés par Enzo Traverso, Paris, Seuil, 2001.

—, *La violence nazie : une généalogie européenne*, Paris, La Fabrique, 2002.

—, *Le passé, modes d'emploi, histoire, mémoire, politique*, Paris, La Fabrique, 2005.

—, *La guerre civile européenne*, Paris, Hachette littératures, coll. « pluriel », 2009 (2007).

Jean-Marie Vincent, *La théorie critique de l'école de Francfort*, Paris, Galilée, 1976.

Paul Virilio, *L'insécurité du territoire*, Paris, Galilée, 1993(1976).

—, *Vitesse et politique*, Paris, Galilée, 1977.

—, *L'espace critique*, Paris, Christian Bourgois, 1984.

—, et Sylvère Rotoringer, *Crepuscular dawn*, Nez York, Semiotext(e), 2002.

—, *La ville panique : Ailleurs commence ici*, Paris, Galilée, 2003.

—, *Le littoral, la dernière frontière, entretien avec Jean-Louis Violeau*, Paris, Sens et Tonka, 2013.

Immanuel Wallerstein, trad. fr. par Philippe Steiner et par Christian Tutin, *Le capitalisme historique*, Paris, La Découverte, nouvelle éd., 2011

—, *The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, University of California Press, 2011(1980).

—, trad. fr. par Camille Horsey et par François Gèze, *Comprendre le monde : introduction à l'analyse des systèmes-monde*, Paris, La Découverte, 2009.

Gérard Wormser, « Aliénation », François Noudelmann et Gilles Philippe (dir.), *Dictionnaire Sartre*, Paris Honoré Champion, 2004, pp. 26-27.

Slavoj Zizek, trad. fr. par Delphine Moreau et Jérôme Vidal, *Vous avez dit*

totalitarisme : cinq interventions sur les (més)usages d'une notion, Édition Amsterdam, 2007.

Table des matières

Introduction 2

Première partie

LA VIE QUOTIDIENNE

COMME UNE PROFONDEUR DE CE QUI EST SUPERFICIEL 21

CHAPITRE I : ACTE INAUGURAL DE LA PENSEE - CHANGER LA VIE 29

I-1. À la recherche de *la vie spirituelle* 29

I-2. La vie quotidienne selon André Breton: un monde défendu et livré aux hasards 37

I-3. La vie quotidienne en tant que connaissance théorique et politique: Lefebvre face à la montée du fascisme

(a) La découverte du jeune Marx dans *la Revue marxiste* 48

(b) Le geste pour le social : les deux critiques contre la philosophie universitaire au mouvement antifasciste 52

(c) Mystification politique 65

CHAPITRE II — LE DEPASSEMENT DE LA PHILOSOPHIE : AU-DELA DE LA DICHOTOMIE ENTRE L'IDEALISME ET LE MATERIALISME 80

II-1. L'objet de connaissance, la méthode, l'anthropologie philosophique dans la *Critique de la vie quotidienne : Introduction* 80

II-2. Ce que signifie le dépassement de la philosophie 89

II-3. En quel point le concept d'aliénation devient-il une arme critique ?—les

variations du concept d'aliénation selon Jean-Paul Sartre et Henri Lefebvre
(a) Le concept d'aliénation de Sartre comme une contre-finalité 109
(b) La théorie actuelle de l'aliénation selon Franck Fischbach 117
(c) Les aliénations comme multiformes et comme séparation spatiale chez Lefebvre 124

Deuxième partie

DE LA VIE QUOTIDIENNE À L'URBAIN 129

CHAPITRE III : MOMENTS ET SITUATIONS 130

III-1. Ce que signifie le dépassement de l'art 130

III-2. L'enjeu de la dénomination de la société : la « société bureaucratique de la consommation dirigée » et la « société du spectacle » 141

III-3. La récupération complète de la critique ou sa continuation ?
(a) La sémiologie sociologique de la vie quotidienne chez Jean Baudrillard 153
(b) La continuation de la critique passant par l'urbain 164
(c) L'acte d'habiter et l'appropriation de l'espace 170

Chapitre IV : Deux positions d'Althusser et de Lefebvre : un retour à la querelle de l'humanisme 178

IV-1. La position d'Althusser 180
(a) L'anti-humanisme théorique selon Althusser 180
(b) Une critique rancièrienne : l'homonymie du mot « homme » 188

IV-2. Sur la représentation du rapport entre l'homme et l'espace 191
(a) Sur la brève histoire de la modernisation de la société par l'urbain 193
(b) Quelques piliers de la théorie de l'espace chez Lefebvre 196
(c) La critique par Lefebvre de l'urbanisme 200
(d) Comment interpréter le sens de la fin de l'histoire ? 204

IV-3. La théorie et la pratique dans la philosophie marxiste 212

TROISIEME PARTIE

L'ESPACE ET L'ETAT 224

Chapitre V : La théorie de l'État à l'heure de la mondialisation 225

V-1. La division transnationale du travail comme un des moteurs de l'économie globalisée. 225

V-2. La théorie de l'État capitaliste chez Poulantzas 229

(a) un débat entre le néo-léninisme et l'eurocommunisme 229

(b) La crise de légitimation de l'État 235

V-3 La théorie de l'État comme un prolongement de la problématique de l'espace chez Lefebvre 240

(a) La « mondialisation de l'État » et la production de son espace 240

(b) La question de « l'échelle » et la dialectique de « l'intégration- désintégration » 246

Conclusion 256

Bibliographie 273

Table des matières 293